

عالم الفكر

المجلد الثامن - العدد الاول - ابريل - مايو - يونيو ١٩٧٧

دراسات في التراث

- تحقيق التراث
- من التراث العربي الاسباني
- العمارة الاسلامية في الاندلس وتطورها
- علوم العرب القديمة

عالم الفكر

رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني

مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الاعلام فى الكويت * ابريل - مايو - يونيو ١٩٧٧

المراسلات باسم: الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الاعلام - الكويت: ص.ب ١٩٣

المحتويات

التراث

★★★

آفاق المعرفة

★★★

أدباء وفنانون

★★★

عرض الكتب

التـــراث



للعالم المؤرخ الفيلسوف جورج سارتون ،الذى يعتبر من اكبر المتخصصين فى تاريخ العلوم، وبخاصة تاريخ العلوم عند العرب ، رأى يستحق التسجيل والوقوف امامه ، حيث يذهب الى أن المسلمين الذين يعتبرهم عباقرة الشرق فى القرون الوسطى ، ماثرة عظمى على الانسانية تتمثل فى انهم تولوا كتابة أعظم المؤلفات والدراسات قيمة واكثرها اصالة وعمقا ، مستخدمين فى ذلك لغتهم العربية التى كانت بلا مـراء لغة العلم للجنس البشرى فى الفترة من منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر ، لدرجة انه كان يتحتم على الشـخص الذى يريد الالمام بثقافة عصره وبأحدث ما يجرى فيه من علوم أن يتعلم اللغة العربية . وهذا الرأى يحمل بغير شك كثيرا من المعنى والمغزى ، لأن المؤلفات العربية التى تركها علماء المسلمين وغيرهم من المفكرين والفلاسـفة والعلماء والكتاب الذين عاشوا فى ظل الحضارة الاسلامية فى القرون الوسطى كانت سجلا وافيا

عميقا للفكر الانسانى فى ذلك الحين الذى توارت فيه أوروبا . ومن الصعب أن نتصور ماذا كان يمكن أن يكون عليه الوضع لو لم يقم العرب والمسلمون خلال هذه الفترة بحمل رسالة العلم والثقافة وتطوير المعرفة الانسانية وحفظ التراث الانسانى وحمله الى الأجيال التالية .

والواقع أن هذا الرأى يجد كثيرا من التعضيد من عدد من العلماء والمفكرين الغربيين الذين توفروا على دراسة التراث الاسلامى وتأدت بهم دراساتهم الى ضرورة الاعتراف بالدَّيْن للعرب والمسلمين الذين حملوا مصباح المعرفة لكى ينتقل بعد ذلك الى أوروبا عن طريق اسبانيا العربية بوجه خاص . ولا تزال بقايا كثيرة من الحضارة العربية الراقية موجودة حتى الآن فى كثير من المدن الاسبانية فى الاندلس وبالذات فى قرطبة واشبيلية وغرناطة وطليطلة (على ما يكشف لنا مقال الدكتور السيد عبد العزيز سالم واللوحات الكثيرة المرفقة به) . ولقد لفت أنظار هؤلاء العلماء الغربيين اهتمام الخلفاء والحكام والمفكرين بنشر المعرفة واقتناء المكتبات الفنية بالكتب والانفاق على ذلك عن سعة . فالصاحب بن عباد مثلا — على ما يقول ول ديورانت Durant فى كتابه الشهير « قصة الحضارة » الذى نقله الى العربية الاستاذ محمد بدران — كان يملك فى القرن العاشر الميلادى مجموعة من الكتب كانت تقدر بما تحتويه كل مكتبات اوروبا مجتمعة ، وان الاسلام بلغ في ذلك الوقت أوج حياته الثقافية بحيث كنا نجد فى الف مسجد منتشرة من قرطبة الى سمرقند علماء لا يحصيهم العد . كما ان عالما مستشرقا مثل نيكلسون يقول ان الفتوحات الاسلامية صحبها « نشاط فكرى لا عهد للشرق بمثله من قبل ، فقد لاح بأن الناس فى العالم كله ، ابتداء من الخليفة الى اقل المواطنين ، قد أصبحوا طلابا للعلم — أو على الأقل من مناصريه . وكان الناس يسافرون طلبا للعلم عبر قارات ثلاث ، ثم يعودون الى بلادهم وكأنهم نحل تشبع بالعسل ، ليفضوا بما جمعوا من محصول علمي ثمين الى حشود من التلاميذ المتشوقين للعلم ، وليؤلفوا بهمة عظيمة تلك الأعمال التى اتصفت بالدقة وسعة الافق ، والتى استخدمها العلم الحديث — بكل ما تحمل هذه العبارة من معان — مقوماته بصورة اكثر فاعلية مما نفترض » (انظر : جلال مظهر ، حضارة الاسلام ، مكتبة الخانجى بالقاهرة ، صفحة ٤) .

وليس من شك فى أن الفتوحات الاسلامية وامتداد نفوذ العرب والمسلمين السياسى والعسكرى الى شمال افريقيا مثلا — كما يبين مقال الدكتور احمد مختار العبادى — والى مناطق شاسعة فى اوروبا والهند فضلا عن الشرق الاوسط قد تبعه اقامة حضارة راسخة لها مقوماتها المتميزة التى تظهر فى الدين والفلسفة والعلوم والأدب والفنون على اختلافها . ومع ذلك فهناك من المؤرخين والمستشرقين من يحاول التهوين من شأن الدور القيادى الذى اضطلع به العرب فى حمل التراث الانسانى وحفظه وتطويره والاضافة اليه فيما الفوه من كتب . وبعض هؤلاء العلماء يحتل مكانة علمية مرموقة حتى فى نظر المثقفين العرب ، كما هو الحال مثلا بالنسبة الى برنارد لويس Bernard Lewis الذى يشكك — هو وغيره — فى قيمة الاسهام

العربى فى التراث ، ويرى أن ما تركه العرب ليس فى آخر الأمر الا ترديدا للفكر اليونانى القديم بعد مسخه وتشويهه اثناء محاولة الافصاح عنه باللغة العربية التى لم توجد اصلا للتعبير عن العلم والثقافة الرفيعة . كما ان بعض هؤلاء المؤرخين والمستشرقين يرون ان الذين قاموا بالاسهام العقلى الى التراث بالفعل هم كتاب ومفكرون من الفرس أو اليونانيين أو الفينيقيين ممن دخلوا الى دين الاسلام ، وان العرب ــ بالمعنى الدقيق للكلمة ــ لم يضيفوا شيئا ذا بال ، وانما يسمى لذلك بالتراث العربى هو فى الحقيقة تراث يونانى أو فارسى او هندى أو اسبانى او يهودى ولكنه مكتوب بلغة عربية . بل ان البعض ذهب الى تبنى القضية التى قال بها ابن خلدون فى كتابه (المقدمة) من أن العرب لم تكن ولن تكون لهم حضارة، وانهم لم يدخلوا وطنا الا ودب اليه الخراب ، واغفلوا ان ابن خلدون كان يقصد هنا (الاعراب) او البدو الرحل وليس العرب من حيث هم شعب وحضارة، وعمموا هذه القضية بذلك على العرب والاسلام وحضارتهما .

ولقد نشأ هذا الموقف المعادى للعرب والاسلام اما من عدم التعمق الكافى فى دراسة الحضارة العربية والتراث الاسلامى بعامة ، اونتيجة لتعصب هؤلاء الكتاب للحضارة والفكر اليونانيين اللذين تستمد الحضارة الاوروبية الحديثة منهما مقوماتها واصولها وتعتبر بمثابة امتداد لهما ، واما ــ كما يرى بعض الكتاب الاوروبيين انفسهم ــ نتيجة للرغبة فى التخلص من العقد القديمة التى كانت اوروبا تشعر بها ازاء تفوق العرب والمسلمين عليهم خلال فترة من احلك فترات التاريخ الانسانى . وقد تمثل هذا الموقف المادى فى محاولات التشكيك العديدة فى قدرة العرب والمسلمين على الخلق والابداع وواكبت هذه المحاولات حركة الاستعمار الاوروبى وخضوع معظم العالم العربى والاسلامى لنفوذ الغرب بشكل او بآخر . ولقد عمل المستعمرون دائما على تقويض مقومات الحضارة العربية والاسلامية ، وعلى نشر فكرة أن تخلف الاسلام والمسلمين يرجع الى عدم اخذهم بحضارة الغرب ومدنيته ، وان التراث القديم عبء يجب التخلص او على الاقل التخفف منه حتى يمكن اللحاق بركب المدنية الغربية الحديثة ، وان الحضارة الاسلامية مهما يقل فى شأنها لم تكن اكثر من جسر او معبر عبرت عليه الحضارة اليونانية من عصور سابقة الى عصر النهضة ثم العصر الحديث، وان هذه الحضارة الاسلامية قد ادت بذلك دورها او مهمتها ، وانه ليس ثمة ما يدعو الى الاهتمام او الانشغال بها على اعتبار انها كانت مجرد ظل لتلك الحضارة اليونانية .

والظاهر أن هذا التشكيك وجد له صدى فى نفوس عدد من المثقفين والكتاب العرب والمسلمين الذين تقبلوا الآراء الوافدة من الغرب ، بل وتبنوا الدفاع عنها والترويج لها . وقد بلغ التطرف والمغالاة ببعض هؤلاء المثقفين الى حد الدعوة الى نبذ شكل الكتابة العربية التى كانوا يرونها قاصرة ومعقدة ، واتباع حروف الكتابة اللاتينية على ما فعلت تركيا بعد ثورة كمال اتاتورك . وليس ببعيد قيام احد اعضاء مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٤٤ ، بدعوة المجمع

الى النظر فى هذه المسألة ، وقد وجدت دعوتهمعارضة عنيفة من الاعضاء ومن كثير من المثقفين على صفحات المجلات الثقافية . ومما له دلالتهفى هذا الصدد أن هذه الدعوة وجدت ترحيبا وتشجيعا من المستشرق البريطاني سير هاميلتون جب (وهو سكندرى المولد وقام بالتدريس فى جامعة اكسفورد ثم جامعة هارفارد) الذى كان عضوا حينذاك بالمجمع .

والواقع ان الكثيرين من عامة المثقفين الآن لا يكادون يعرفون شيئا كثيرا عن عمق هذا التراث وتنوعه أو اهمية دراسته . ومن هنا فان مقال الاستاذ الدكتور طه الحاجرى له اهمية خاصة نظرا لما يلقيه من أضواء عن ضرورة دراسة التراث وطرق دراسته . والظاهر على أية حال أن موجة الانصراف عن القديم وازدراء كل ما يمت الى الماضى بصلة قد اخذت اخيرا فى الانحسار . وان هناك حركة احيائية تحاول البحث والكشف عن العناصر الطيبة العميقة فى التفكير القديم لاحيائها من جديد ، ليس بقصد الفخر والمباهاة بما حققه الاسلاف فى الماضى بقدر ما هو بقصد تفهم هذا الماضى والتعرف على العوامل التى ساعدت على احراز التقدم ، والنقطة التى توقف ذلك التقدم عندها واسباب ذلك ، والى أى حد يمكن الاستفادة من هذا التراث القديم فى خلق نهضة حضارية وفكرية جديدة واصيلة تكون استمرارا للماضى وتطويرا له وامتدادا للاصول التى وضعها هؤلاء المفكرون والكتاب القدامى ، مثلما تعتبر الحضارة الاوروبية الحديثة استمرارا للفكر اليونانى القديم واضافة اليه نتيجة لتقدم المعرفة الانسانية وتعقدها وتشعبها .

وعلى الرغم من أن معظم الدين يكتبون فى التراث الاسلامى وما تركه المسلمون وراءهم من أعمال مجيدة يرجعون بداية هذا التراث ـ اوعلى الاصح يبداون دراستهم للتراث بحركة الترجمة ، فان هناك شواهد ، وان تكن قليلة ، عن وجود تراث عربى سابق على الاسلام . وهذا أمر منطقى ومعقول ، اذ لا يمكن ان يكون الفكر الاسلامى قد انتج كل هذا التراث الناضج كنتيجة للاتصال المباشر وحده بالفكر اليونانى أو الفارسى أو الهندى ان لم تكن البيئة ذاتها مهيأة لذلك ، ولو لم تكن هناك بذور للتراث العربى الاصيل . ولقد كان العلم والتعليم دائما احدى القيم الاسلامية العالية . والنبى صلى الله عليه وسلم يقول « يوزن مداد العلماء بدم الشهداء فيرجح مداد العلماء بدم الشهداء » وقد زادت هذه الحركة وذلك الاتجاه نحو العلم والتعليم بغير شك فى العصور التالية لعصر صدر الاسلام وبعد ان اتسعت رقعة الدولة الاسلامية واتصل العرب بحضارات اخرى متنوعة وعريقة . وتاريخ الفكر الاسلامى ملىء بالقصص عن طلاب العلم الذين كانوا يجوبون أنحاء الدولة الاسلامية وفى مختلف البلاد طلبا للعلم أو جريا وراء معلم مشهور ، كما كانت مراكز العلم المشهورة فى العالم الاسلامى مثل مكة والقاهرة وبغداد ودمشق مراكز جذب للطلاب والعلماء على السواء . وكانت المساجد مدارس ، بحيث نجد من يقول ان عدد العلماء فى العالم الاسلامي ممن يدرسون فى المساجد لم يكن يقل عن عدد أعمدة هذه المساجد ، بمعنى انه كان يجلس الى جانب كل عمود استاذ وتلاميذه ، وهذا يمثل فى حد ذاته نهضة علمية وفكرية فريدة .

ولقد ترك لنا هؤلاء الاســاتذة او المعلمون والمفكرون والعلماء والفلاسفة والادباء والمؤرخون ذخـيرة هائلـــة من الكتب الدقيقة . وكتــاب الفهرست ، او (فهرست العلوم) الذى أخرجه محمد بن النديم عام ٩٨٧ ميلادية يعطينا فكرة عن بعض هذا التراث ، حيث يؤرخ فيــه لكل الكتب التى ظهرت حتى ذلك الحين باللغة العربية فى كل فروع العلم ، كما أن ابن النديم يضيف الى اسماء الكتب ترجمة نقدية لأصحابها . وسوف يجد القــارىء فى مقال الدكتور ســعد زغلــول عبد الحميد دراسة وافية لهذا الكتاب ، يمكننا أن نستبين منها ضــخامة العمل ذاته وضخامة التراث العربى الاسلامي ككل .

وقائمة المؤلفين الذين تركوا لنا أعمالا تؤلف فى مجموعها تراثنا الاسلامى قائمة طويلة وتشمل كل فروع المعرفة السائدة حينذاك . ولكي نعطى صــورة عما كانت عليه بعض هــذه الكتابات من الدقة والشمول واتساع الافق يكفى أن ننقل هنا ما ذكره ديورانت عن كتاب **المســعودى** المعروف باسم **(مروج الذهب ومعادن الجوهر)** : « كان أبو الحسن على المســعودى من أصــل عربى فى بغداد ، وجاب بلاد سوريا وفلسطين وبلاد العرب وزنجبار وفارس وأواسط آسيا والهند وسرنديب (ســيلان) ، بل يقول هو انه وصـــل الى بحر الصين . وقد جمع ثمار رحلاته هذه فى موسوعة تشتمل على ثلاثين مجلدا ، رآها علماء الاسلام أنفسهم ــ وهم المعروفون بغزارة مادتهم ــ اطول مما يطيقون . ثم نشر موجزا لها كان هو الآخر اطول مما يجب . ولعله رأى آخر الامر أن قراءه لا يجدون من الوقت الذى يصرفونه فى القراءة مثل ما يجده هو منه ليصرفه فى الكتابة، فاختصر كتابه مرة اخرى الى الحد الذى نعرفه الآن ، وسماه بذلك الاســم الغــريب (مروج الذهب ومعادن الجوهر) ودرس المسعودى جميع احوال البلاد الممتدة من الصــين الى فرنســا من النواحي الجغرافية والنباتية والحيوانية والتاريخية ، كما درس **عادات اهلها وأديانهم وعلومهم وفلسفتهم** وآدابهم . فكان فى العالم الاسلامى كما كان بليني وهيرودوت فى العالم الغربى . ولم يوجز المسعودى فى كتابته **الى الحد الذى يجعلها عقيمة جافة** ، بل كان فى بعض الاحيان يتبسط فيها ، وينطلق على سجيته ، فلا يحاجز نفسه عن أن يروى بين الفينة والفينة قصة ممتعة مسلية . وكان متشككا بعض الشيء فى الدين ، ولكنه لم يفرض قط تشككه على قرائه » . **(ول ديورانت : قصــة الحضــارة ، المرجع السابق ذكره صفحة ١٧٤)** ويكفى هذا الوصف لكى نخرج بفكرة عن مدى الجهد الذى كان يبذله العلمــاء والكتاب والرحالة والمفكرون الاسلاميون فى جمع البيانات وتصنيفها وتبويبها وعرضها فى دقة وامانة مع اتساع الافق . وكتاب المسعودى الذى يعتبر من اهم كتب الرحلات به ذخيرة من المعلومات التى يمكن أن يفيد منها الآن علماء الجغرافيا والتاريخ والاجتماع والانثربولوجيا وغيرهم فى اجراء دراسات مقارنة بين حاضر بعض المجتمعات الاســلامية الآن وما كانت عليــه فى الماضى ، وهى ناحية نفتقر اليها فى العلوم الاجتماعية بالذات .

ويصلح كتاب المســعودى لأن يعتبر مثالا واضــحا على الاتجاه التجريبى الذى يميز كثيرا من الكتابات والمؤلفات العربية التى تؤلف جانبا هاما من التراث الاسلامى العلمى . فالصـــفة الغالبة على كثير من هذه الكتابات هى الميل الى الاعتماد على التجربة والممارسة والملاحظة ، وذلك

بعد أن مــرت مرحلة النقل والترجمة التمهيديةوالاساسية . ويظهر هذا الاتجاه واضحا فى كتب الرحلات بطبيعة الحال ، ولكنه يظهر بدرجة لاتقل وضوحا عن ذلك فى كتب الاجتماع التى تعتبر « مقدمة » ابن خلدون افضل مثال لها ، ويمكنان ندخل فى هذه الفئة ايضا كتاب البيرونى عن الهند ، وان كان يمكن تصنيف الكتاب من كتبالجغرافيا وكتب الرحلات فى الوقت ذاته . كذلك يظهر الاتجاه التجريبى فى العلوم البحتة والعلومالبيولوجية كالطب . صحيح أن علم التشريح لم يحرز كثيرا من التقدم نتيجة لبعض الاعتباراتالدينية التى لا تبيح تشريح الجسم الانســـانى الميت ، ولكن الطب العربى أحرز تقدما كبيرا فىالمجالات الوقائية والعلاجية معتمدا على التجربة واستخدام الادوية من البيئة المحلية . وقائمةالاطباء العلماء فى التراث العربى طويلة ، كما أن الاسمــاء التى تحتويها هذه القائمــة تــدل علىضخامة اسهامهم كما هو الحال مثلا بالنســبة لابى بكر محمد الرازى الذى يقال انه الف حوالى ١٣٠ كتابا نصفها فى الطب ، وظلت بعض كتبه تطبع فى الغرب حتى القرن التاسع عشر ، كما انبعض اجزاء كتابه المشهور (كتاب المنصــورى) الــذى يتألف من عشرة مجلدات ظــل يدرس فىجامعات أوروبا حتى القرن السادس عشر . وهنا لا يمنع على اية حال من بعض « الاكتشافات » فىمجال الطب والتشريح والبيولوجيا تمت عنطريق التفكير النظرى المجرد الى حد كبير كما حدث مثلافى اكتشاف ابن النفيس للدورة الدموية الصغرى (بين القلب والرئة) قبل أن يصل وليليام هارفىالى اكتشاف الدورة الكبرى عن طريق التجربة بثلاثمائة عام .

ولقد كان معظم هــؤلاء العلماء والمفكــرينالاسلاميين يتمتعون بدرجة عالية جدا من اتساع الافق وشمول النظرة والقدرة على الاحاطة بكثيرمن مجالات المعرفة وربطها بعضها ببعض فى بناء متكامل يعكس وحدة المعــرفة فى نظرهم . ومنالمالوف ان نجد احد هؤلاء العلماء أو المفكرين تقوم شهرته على أساس الاجادة فى أكثــر من ميدانواحد من ميادين العلم او المعرفة كالفلســـــلفة والعلوم الطبيعية والطب مثلا ــ وهو حــالَ ابنالنفيس ، كما كان كثير من الفقهــاء يعالجــون الشعر والأدب بل وأيضــا امــور الفلســـــفةوالتصوف . والتراث الاسلامى ملىء بأســـماء العلماء والمفكرين الموسوعيين . صحيح أن بعضهذه المؤلفات كان يعوزها أحيانا الاسلوب المنهجى الدقيق فى العرض والتحليل ، بل أن بعضها كانيخلو من التحليل تمامــا ويكتفى بمجرد السرد القائم على التبويب والتصنيف البسيطين بحيثكانت مثل هذه المؤلفات تبدو اقرب الى سجل مبوب للمعلومات الكثيرة المتنوعة ، الا أنه يجبان ننظر الى هذه الكتابات فى ضوء وظروف الفترة التاريخية التى ظهرت فيها وليس من الانصاف فىشــىء ان نطبق عليهــا نفس المعــايير والمحكات المنهجية التى نتبعها فى الوقت الحــالى . فلقدتطورت أساليب التفكير والكتابة والتحليل تطورا كبيرا خلال القرون الطويلة التى تفصل بين العصرالذى ظهرت فيه كتب التراث وعصرنا الحاضر .

ولن يقلل من شأن التراث الاسلامي والعربىفى شيء ان يكون عدد كبير من الذين أسهموا فيه من غير المسلمين كاليهود ، أو مــن غير العــربكالفرس . والذى لا شك فيه هو ان نسبة كبيرة جدا من العلماء والمفكرين والفلاسفة من الذينتركوا وراءهم كتابات ومؤلفات تعتبر الآن مــن أمهات كتب التراث كانوا ينتمــون أصــلا الــىالشعوب التى دخل اليها الاسلام عــن طريــق

الفتح ، ولكن العبرة هنا هى بخضوع هؤلاء الكتاب والعلماء والمفكرين لثقافة معينة كانت تطبع المجتمع الاسلامى كله وفى جميع انحائه بطابع معين متميز تأثروا هم انفسهم به . ويبدو ان مايروج له بعض المستشرقين من أن وجود هذه النسبة الكبيرة من غير العرب ومن غير المسلمين ضمن دائرة كتاب التراث دليل على فقر العقلية العربية وعقمها أفلح من ناحية فى ان يجعل الكثيرين من المثقفين العرب والمسلمين فى الوقت الحالى ينظرون بعين الشك الى الدور الذى اسهم به العرب فى هذا التراث ، ولكنه دفع من ناحية أخرى بعض المهتمين بدراسة هذا التراث الى الوقوف موقف الدفاع عن العرب وقدرتهم على الخلق والابداع . ومن الطريف أن نجد كاتبا معاصرا يتولى مهمة الدفاع عن العرب بأن يورد احصائية ينقلها عن كتاب الاستاذ اوسيان لكلير « تاريخ الطب العربى » لكى يستشهد بها عن عدد المؤلفين فى الطب من العرب خلال القرون العاشر حتى الثالث عشر ومقارنتهم بأعداد الذين الفوا فى هذا الفرع من التخصص من الفرس ، ويدخل المؤلف ضمن دائرة المؤلفين العرب جميع الكتاب العراقيين والمصريين والمغاربة والاندلسيين . أى أن الذى يشغل بال بعض المدافعين الآن عن قدرة العرب على الخلق والابتكار انما هو دفع التهمة عن التراث العربى بأنه من نتاج فارسى فى المحل الاول . (انظر كتاب جلال مظهر الذى سبقت الاشارة اليه صفحة ٣٤ وصفحة ٣٥) .

والامر لا يستحق كل هذا العناء . ومن الخطأ أن يتخذ الكتاب المعاصرون موقف الدفاع من العرب او من غيرهم فى هذا الصدد ، لان التراث فى أى حضارة من الحضارات هو حصيلة الانتاج الفكرى الذى يميز هذه الحضارة والذى يتأثر بمقوماتها والذى نبع أصلا منها دون أن نغفل فى الوقت ذاته التأثيرات الخارجية التى أثرت فى هذه الحضارة وساعدت على اثرائها وتعميقها وتشعبها . والتأثيرات الحضارية والاستعارات الثقافية المتبادلة بين المجتمعات المختلفة ظاهرة طبيعية ، وموضوع مألوف عالجته كتب الاجتماع وبالذات كتب الانثربولوجيا . ولن يضير الحضارة الاسلامية فى شىء انها كانت تقتبس من الحضارات الاخرى وتتمثل تلك العناصر الغريبة لكى تطبعها بعد ذلك بطابعها الخاص ، بل ان هذا نفسه دليل على قوه ومرونة الحضارة الاسلامية .

انما يمكن الى جانب ذلك أن نستدل من اسهام غير العرب وغير المسلمين فى التراث على طبيعة المناخ الفكرى الحر الذى كان يشيع خلال الفترة التى تعتبر بحق فترة التراث الاسلامي والتى تبدأ فى رأى معظم الكتاب بعصر الترجمة ، وكذلك بالتسامح الديني والعنصرى والفكرى الذى كان يميز تلك العصور . ولقد ادرك الأمويون ــ قبل عصر الترجمة ــ اهمية ما خلفه اليونانيون من ثروة علمية ببلاد الشام ، ولذا تركوا المدارس الكبرى المسيحية والفارسية والصابئية قائمة دون ان يمسوها بأذى ، واتاحوا لها الاحتفاظ بكنوزها من الكتب الفلسفية والعلمية التى كانت فى غالبيتها مترجمة الى السريانية . وهذه الكتب هى التى جذبت أول الامر فى الغالب أنظار المترجمين فنقلوها الى اللغة العربية بتشجيع من الأمويين ثم العباسيين بوجه خاص ، وكانت هذه الترجمة هى الوسيلة والاداة ليس فقط لنقل العلوم والفكر الاجنبى ، بل وايضا للاستعارة الثقافية بوجه عام . ولقد كانت هذه الكتب المترجمة هى الركيزة الاولى للانطلاقة العلمية التى بنى عليها الفكر الاسلامي العلمي الاصيل بعد التحرر من الآراء الغريبة التى كانت تصبغ بطبيعة الحال البدايات الأولى للكتابات العربية المتأثرة بالفكر اليوناني بالذات .

وقد يكفى لكى نقدر حجم العمل الذى تم فى عهدالمأمون مثلا ان نذكر انه انشأ فى بغداد عام ٨٣٠ ((**بيت الحكمة**)) ، وهو مجمع علمى ومرصــدفلكى يضم اليه مكتبة عامة ضخمة . ويقال انه انفق فى انشاء هذه المكتبة حوالى مائتى الف دينار(تقدر بحوالى مليون دولار امريكي) . وهو مبلغ ضخم لايستهان به بالنسبة لذلك العهد . ويصفابن خلدون هذا المجمع بقوله ان الاسلام مدين الى هذا المعهد العلمي باليقظة الاسلامية الكبرىالتى اهتزت لها أرجاؤه ، بينما يرى ول ديورانت (**صفحة ١٧٨**) فى ضوء ذلك أن النتائج التىترتبت على انشاء بيت الحكمة كانت اشبه شيء بنتائج النهضة الاوروبية التى اعقبت العصــورالوسطى . وليس من شك فى أن حركة الترجمة التى استمرت قرنــا ونصــف القرن بين عامي ٧٥٠ و ٩٠٠ كان لها أثرها فى دفع الفكر الاسلامي وفى اثراء التراث . ويكفى أن نعرف انه لم يحلعــام ٨٥٠م حتى كانت معظم الكتب اليونانيــة القديمة قد ترجمت الى اللغة العربية ، ويستوىفى ذلــك كتب الرياضــة او الفلك او الطب او الفلسفة ، لكى تواكبها وتتلوها فتــرة الابداعالخالص فى مختلف المجالات .

• • •

وبعد ، فلقد سبق ان ذكرنا أن هناك الآنحركة نشطة لاحياء التراث ، ويبــدو أن ثمــة هيئات عديدة فى مختلف البلاد العربية تحاول انتسهم فى هذه الحركة التى تتخذ فى الاغلب شكل نشر الكتب القديمــة بعد تحقيقهــا ، او عقــدالمؤتمرات التى تعالج بعض جوانب التراث ، او فى بعض الاحيان تقديم رسائل علمية للجامعاتحول احد هذه الكتب او احد الفروع التى كتب فيهــا فلاســفة المسلمين وعلماؤهم ومفكروهموأدباؤهم ، وذلك فضلا عن انشاء الادارات او حتى المعاهد التى تهتم بالتراث العربي والاسلاميعلى ماحدث اخيرا فى سوريا . الا أن هذه الجهود كلها ، رغم اهميتها ، ينقصها عنصر التنسيقفيما بينها حتى يمكن التوحيد بينها وتوجيهها حسب خطة شاملة متكاملة ، حتى لاتبدل جهوداشخاص كثيرين او هيئات عديدة فى نفس المجال. ولقد اتجهت النية فى البلاد العربية منذ سنواتالى تدريس مادة التراث فى الجامعات ، ومع مافى مثل هذا العمل مــن فائــدة جليلة فالظاهر انالمشروع كله لم يكتب له النجاح لعدم دراسته دراسة وافية لمعرفة مدى امكان تنفيذه ، وتركالامر بذلك عند هذا الحــد ، وان كانت بعض الاقســـــام فى بعض كليات الآداب بالذات تعطىالمسألة ما تستحقه من عناية واهتمام .

والواقع ان الامر يحتــاج الى ان يدرسبعناية بقصــد ليس فقط تدريس التــراث فى الجامعات وانما ــ وهذا هــو الأهم فى نظرى ــبقصد تقريب التراث للعامة المثقفين بحيث تكون كتب التراث جزءا اساسيا من ثقافتهم وتكوينهمالفكرى العام . والمعروف مثلا ان الطالب العادى فى مراحل الدراسة العامة فى الغرب يعرف الكثيرعن التراث اليوناني واللاتيني من قصص واساطير وفلسفة وملاحم ، تقدم اليه فى شكل جــذابوبأساليب مختلفة تساعده على فهمها وتذوقهــا وتمثلهــا ، وبذلك يرتبط الرجل المثقف بذلكالتراث القديم بصرف النظر عن تخصصه ، وهذا يعطيه فكرة واضحة عن الأصول الاولى لحضارتهالحالية . وليس من شك فى اننا فى اشد الحاجة الى ذلك فى عالمنا العربي والاسلامي بحيث تكوندراسة التراث جزءا من عملية التطبيع الاجتماعي او التنشئة الاجتماعية ، مما يساعد بغير شــكمساعدة فعالة على تبلور الشخصية الاسلاميــة وابراز مقوماتها الاساسية وتقوية هذه المقومات .

محمد طه الحاجري

تحقيق التراث: تاريخا ومنهجا

يتمثل تراثنا الادبي والفكرى فى كل ماصدرعن الامة العربية معبرا ، بالكتابة ، عن وجوه نشاطها المختلفة ، ممثلا بذلك صور حياتها الظاهرة والباطنة ، منذ اتجه المسلمون الى التدوين ، يسجلون به ما يصدر عنهم ، وما يحتفظون به فى صدورهم ، او يتناقلونه بالرواية عن أسلافهم ، اى منذ انتقل العرب من الجاهلية الى الاسلام ،ومن البداوة الى الحضارة . فكان جمع القرآن وكتابته فى المصحف اول ما اتجهوا من ذلك اليه ،وحرصوا عليه ، حتى لايعرض له شيء من آثار ما يصيب الذاكرة ، او ما يتعرض له القراء من القتل فى وقائع الفتوح وميادين القتال . ثم لم يلبث التدوين ان أصبح نزعة غالبة تسيطر على الحياة العربية فى شتى وجوهها ، ولم تلبث هذه النزعة ان غلبت شعور التحرج الذي كان يداخل أئمة المسلمين فى تدوين الحديث ، حذرا من ان تصير الامور الى ما صارت اليه عند أهل الكتاب ،حين دونوا مع كتاب الله كتبا لانبيائهم وعلمائهم ، فاكبوا عليها وتركوا كتاب الله ، كما جاء فى بعض الآثار ، فلم يكد القرن الاول يشرف على النهاية حتى وجدنا عمر بن عبد العزيز يبعث الى ابى بكربن محمد بن عمرو بن حزم كتابا يرغب فيه أن ينظر ما كان من حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، او سننه، فيكتبه ، خوفا من دروس العلم وذهاب العلماء .

كما اخذ التدوين سبيله الى البيئات العلمية والادبية وفرض نفسه عليها ، حتى لنجد شاعرا أميا بدويا مثل ذى الرمة يؤثر ان يكتب شعره فيقول لعيسى بن عمر الثقفي :

« اكتب شعرى ، فالكتاب أحب الي من الحفظ ، لان الأعرابي ينسى الكلمة ، وقد سهر فى طلبها ليلته ، فيضع فى موضعها كلمة دونها ، ثم ينشدها الناس . والكتاب لا ينسى ولا يبدل كلاما بكلام » . كما يحكى الجاحظ ذلك فى الفصل الذى قدم به لكتابه (الحيوان) .

ومن هذا القبيل ما حكاه أبو الفرج فى اغانيه عن مولى لبنى كليب بن يربوع قوم جرير الشاعر ، كان شديد التعلق به ، والرغبة فى حفظ شعره . وكان كأكثر الموالي اذ ذاك يكتب ، على العكس من جرير واضرابه ، انه جاءه ذات ليلة ، فانبأه بما كان من هجاء الراعى النميري له ، وطلب منه ان يعد له شواء وشراشا ، ونبيذا محفا . فاذا تناول عشاءه ، وشرب من النبيذ اقداحا اخذ يملى عليه ما قاله يرد به على هجاء الراعي له .

فقد احس هؤلاء الشعراء الأميون الذين كان يأنف احدهم من ان يتعلم الكتابة ، أو يقال عنه انه يعرف الخط ، بخطر كتابة اشعارهم ، وعظم جدواها فى حفظ آثارهم .

أما علماء العربية الذين كانوا يتلقون عن الاعراب مادة علمهم من شعر وخبر فلم يعد التدوين بالقياس اليهم نزعة عارضة ، بل أصبح ضرورة ملحة . وقد كانت الصحف التي كتبها ابو عمرو بن العلاء عن الاعراب تملأ بيتا له الى قريب من السقف ، كما يقول ابن خلكان فى حديثه عنه . ولعل ذلك أو قريبا منه كان شأن سائر علماء العربية المعاصرين له .

ثم كان من صور الاستجابة لهذه النزعة الغالبة والضرورة الملحة ان نشأت **صناعة الوراقة** وما لبثت أن عظم شأنها وكثر الوراقون ، حتى كان لكل عالم وراقه او وراقوه ، ينزلون منه ما كان ينزل الرواية من الشاعر ، فهم يدونون مجالسه ، ويذيعون كتبه ، حتى لقد بلغ من عظم شأنها وبسطة سلطانها ان غيرت كثيرا من القيم والاعراف السائدة فى الاوساط العلمية . ومن ذلك انها استطاعت ان تصرف اليها بعض طلاب العلم عن الجلوس الى الشيوخ والتلقى عنهم اكتفاء بما تقدمه اليهم ، وما يصيبون فيها من حاجتهم . حتى لقد استطاع رجل **كعمرو بن بحر** ، فى ابان نشأته وتكوينه العقلي ، ان يوفق بين ضرورات حياته المادية التي تستغرق نهاره ، ومقتضيات طموحه المعنوى وتطلعه الادبي ، وذلك بالتماس الوان المعرفة فيها ، فكان ـ على ما يحكى عنه بعض مترجمي حياته ـ يبيت فى دكاكين الوراقين ، يعكف عليها .

وعن هذه المنزلة التي صارت اليها الكتب يتحدث غير مرة ، مفضلا اياها على الشيوخ والمعلمين وكأنما هو فيما يتحدث به من ذلك عنها يرجع النظر الى أول أمره وصدر حياته وما أتاحته له ، وما حركت من همته واثارت من نوازعه . **فيقول مرة :**

« والكتاب قد يفضل صاحبه ويتقدم مؤلفه ، ويرجح قلمه على لسانه ، بأمور ، فيها : ان الكتاب يقرأ بكل مكان ، ويظهر ما فيه على كل لسان ، ويوجد مع كل زمان ، على تفاوت ما بين الاعضاء ،

وتباعد ما بين الامصار . وذلك امر يستحيل فيواضع الكتاب ، والمنازع في المسألة والجواب . ومناقلة اللسان وهدايته لا تجوزان مجلس صاحبه ومبلغ صوته . وقد يذهب الحكيم وتبقى كتبه ، ويذهب العقل ويبقى أثره . »

ويقول مرة اخرى :

« وليس يجد الانسان في كل حين انسانا يدربه، ومقوما يثقفه . والصبر على افهام الريِّض شديد ، وصبر النفس عن مغالبة العالم اشد منه والمتعلم يجد في كل مكان الكتاب عتيدا ، وبما يحتاج اليه قائما . وما اكثر من فرط في التعليم أيام خمول ذكره ، وايام حداثة سنه . ولولا جياد الكتب وحسنها ومبينها ومختصرها لما تحركت هممهم هؤلاء الى طلب العلم ، ونزعت الى حب الادب ، وانفت من حال الجهل، وان تكون في غمار الحشو، ولدخل على هؤلاء من الجهل والمضرة وسوء الحال ما عسى الا يمكن الاخبار عن قليله الا بالكلام الكثير . »

ثم لا يقف الامر ، فيما يحكي **الجاحظ** عن مآثر الكتب ، عند هذا الحد من تحريك النوازع ، وحفز الهمم ، وارضاء الحاجات العقلية ، بل انها لتمضي الى ما وراء ذلك من شق الطريق الى بعض صور المجد الادبي والمادي التي لا تتيحها مجالسة الشيوخ والتلقي عنهم ، على الصورة التي يحكيها الجاحظ بقوله :

« وقد نجد الرجل يطلب الآثار وتأويل القرآن ، ويجالس الفقهاء ، خمسين عاما ، وهو لا يعد فقيها ولا يجعل قاضيا . فما هو الا ان ينظر في كتب ابي حنيفة واصحاب أبي حنيفة ، ويحفظ كتب الشروط ، في مقدار سنة او سنتين ، حتى تمر ببابه فتظن انه من بعض العمال ، وبالحرى الا يمر عليه من الايام الا اليسير ، حتى يصير حاكما على مصر من الامصار ، أو بلد من البلدان . »

وكأنما كان الجاحظ في حديثه هذا يتمثل الامر في البصرة ، ولم يكن لفقه أبي حنيفة مكان فيها . وفقه ابي حنيفه ، أو بعبارة أخرى ، فقه الكوفه ، كان هو الذى يرشح صاحبه لمناصب القضاء وما اليها، منذ قامت الدولة العباسية وثيقة الصلة بالكوفة ورجالها ، معرضة عن البصرة ، متهمة لاهلها .

كما لم يقف الامر بصناعة الكتب عند هذا الافق ، ولم يقتصر على ما يصدر عن علماء الدين ورجال الفكر واهل الادب . فقد تجاوزت الكتب هذا الشأو ، وتناولت جوانب الحياة المختلفة : علمية وعملية . كما يدل على ذلك قول الجاحظ : « وكل شيء في العالم من الصناعات والارفاق والآلات فهي موجودات في هذه الكتاب » . وقد فصله وبين مجمله في قوله :

« وحسبك ما في أيدى الناس من كتب الحساب ، والطب ، والمنطق ، والهندسة، ومعرفة اللحون ، والفلاحة ، والتجارة ، وأبواب الاصباغ والعطر ، والاطعمة ، والآلات . وهم أتوكم بالحكمة وبالمنفعة التي في الحمامات ، وفي الاصطرلابات ، وآلات معرفة الساعات ، وصنعة الزجاج والفسيفساء ، والاسرنج والزنجفور ، واللازورد، والاشربة ، والانبجات ، والايارجات . ولهم الميناء

والنشادر ، والشبه ، وتعليق الحيطان والاساطين ، ورد ما مال منها الى التقويم ، ولهم صب الزردج ، واستخراج النشاشيح ، وتعليق الخيش ، واتخاذ الجمازات ، وعمل الحراقات ، واستخراج شراب الداذى ، وعمل الدبابات . »

وبهذا نرى الى اى حد بلغ شأن صناعة الكتب في القرن الثالث للهجرة ، والى اى مدى بلغ تغلغلها في ميادين الحياة المختلفة ، وفي وجوه النشاط الانسانى عامة ، وفي شتى صور الحضارة ، دون أن تقف من ذلك عند الحاضر ، بل تناولته في الغابر ، على النحو الذى يمكن ان تتمثله في هذه الجملة التى أوردها من كلام الجاحظ ، وفي مثل قوله أيضا :

« ولولا ما أودعت لنا الاوائل في كتبها ، وخلدت من عجيب حكمتها ، ودويت من أنواع سيرها حتى شاهدنا بها ماغاب عنا وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا ، فجمعنا الى قليلنا كثيرهم ، وادركنا مالم نكن ندركه الا بهم ، لقد خس حظنا من الحكمة ، وضعف سبيلنا الى المعرفة . »

●●●

واذا كان ذلك هو شأن ماصدر عن الامة العربية مكتوبا ، وكان ذلك مبلغ الآماد التى استولى الكتاب العربى عليها ، فى القرن الثالث للهجرة ، وفي اقليم واحد من أقاليم العالم الاسلامى ، فما عسى ان يكون مبلغ تراث هذه الامة الادبى والعقلى والحضارى فيما يلى ذلك من القرن ، وفي سائر اقاليم هذا العالم من مشرقة في الهند وجزر المحيط الهندى الى مغربه في المغرب الاقصى والاندلس . بل وفي بعض اقاليم العالم المسيحى التى صار الكتاب العربى فيها عماد الدرس واحد أصول المعرفة ؟

لقد كان ــ ولابد ــ أمرا بالغ الضخامة ، كثير التنوع ، لا مبالغة في القول بأنه يفوت الحصر ، وكان يتمثل فيما ضمته خزائن الكتب العامة التى كانت الدول الاسلامية حريصة على انشائها . وكانت تتنافس فيما بينها في مبلغ ما تقتنيه منها من عيون الكتب التى تجود بها قرائح العلماء والأدباء ، ويفتن الوراقون والنساخون في كتابتها وتحريرها والتأنق فيها هنا وهناك ، في العراق ومصر وافريقية والاندلس ، وفي امارات المشرق والشام والمغرب ، وفي خزائن الكتب الخاصة التى أصبحت مظهرا من مظاهر الترف العقلى والحضارى ، يحرص الامراء والسرة والعلماء عليه وعلى المنافسة فيه ، وفي هذه المكتبات التى كانت تقام هنا وهناك تقربا الى الله ، في المساجد والربط والمدارس والزوايا ، الى غير ذلك مما تتناثر الاخبار عنه ، وليس بنا في هذا البحث ان نتتبعه .

وقد منيت هذه الثروة العقلية الضخمة بما بددها ودمر الكثير منها ، في خلال الفتن السياسية والطائفية والمذهبية التى كانت تضطرب بها ، في كثير من الاوقات ، بغداد والمدن الاسلامية ، وفي الحروب الصليبية التى استمرت خطوبها قرنين من الزمان وفي غزوات التتار التى كانت تأتى على الاخضر واليابس ، ثم في غمرة الجهالة التى اطبقت على العالم الاسلامى في القرون المتأخرة ، والتى افقدت عامة الناس احساسهم بهذا التراث وتقديرهم له . فعدت عليه من خلال ذلك العوادى

المختلفة . وحسبنا لكى ندرك ، بصورة ما ، مبلغما اصاب التراث أن نقارن بين مايذكر من كتب فى تراجم العلماء والادبا ، او فى كتب الفهارس كفهرست ابن النديم ، وما يمكن ان نجده منها الآن . فما اكثر العلماء الذين لم يبق لنا شيء مماالفوه ، وما اكثر من لم يبق لنا مما ترك غيرنسبة ضئيلة .

ومع كل هذا ، فان مابقى لنا من هذا التراث ،او ما اتيحت لنا معرفته منه ، يعد مفخرة للأمة العربية ، اذ يعبر عن مبلغ نشاطها العقلى والادبى،واسهامها أعظم اسهام فى بناء الحضارة الانسانية. وفيه تتمثل ملامح شخصيتها . ولا ريب انه علىقدر معرفتنا لهذه الشخصية وتبيننا لخطوطها العريضة والدقيقة يكون ايماننا بها ، وهو ماتقتضيه حركة القومية العربية التى تتجه الأمة العربية اليها ، وتسعى حثيثا دائبا فى استكمالادواتها واصطناع وسائلها ، لأنها المعتصم الوثيق الذى يعتصم به في معترك الحياة . ومن هنايكون الحرص على هذا التراث ، تنقيبا عنه ، والتماسا له ، وجمعالمتفرقه ،وتحقيقا لنصوصه،وتجلية لغوامضه . الى جانب الدافع الانسانى ، باعتبار هذا التراث جزءا لا ينفصل من تراثالانسانية عامة ، ووجها من وجوهه .

واذ كان هذا التراث مفرقا فى مكتباتالعالم ، مشرقه ومغربه ، اسلامه ومسيحيه ، فى كبار مدنه وصغارها ، فان من اول ما يجب عليناالقيام به أن نحصر هذه المكتبات ، عامة وخاصة ، وان نمضي فيالطريق الذى بداه معهد المخطوطاتالعربية ، منذ ظهرت مجلته منذ اكثر من عشرين عاما ، بخطى حثيثة ثابتة ، وقوى متكاتفةمتضامنة ، طبقا لخطة مدروسة واضحة ، فنجمع ما وجد من فهارسها ، ومنها ما خص المخطوطاتالعربية بفهارس على حدة . وكثير منها لم يفهرس بعد ، او لم تنشر فهارسه ، فنعمل على فهرسته،وتتخذ لذلك الوسائل المختلفة . وذلك حتى يتسنى لنا ان نؤلف موسوعة ببيليوجرافية شاملةلهذا التراث ، وخاصة مخطوطاته ، تعرضه عرضا علميا ، تتبين فيه نسخ كل كتاب ، موصوفةبالصفات المعتبرة فى تحقيق النصوص . اما ما سبق نشره منها فيبين تاريخ النشر ومكانهومحققه ، وفى اي صورة كان : محققا لشروط النشر العلمي او مغفلا لها ، او مقصرا فى رعايتها ،كليا كان ذلك النشر او جزئيا ، مستقلا او مضمنا فى مجلة من المجلات او دورية من الدوريات ، الىغير ذلك .

كما تعنى هذه البيبليوجرافيا زيادة علىذلك ، بما قد يكون من دراسات كتبت عن هذا الاثر أو ذاك ، تعريفا به ، او نقدا له ، او تحليلالمضمونه .

وذلك ، ولا ريب ، عمل ضخم ، يحتاج الىتضافر الجهود وتضامن القوى ، والى التوفر عليه والتفرغ له ، والى التنظيم الدقيق والتخطيطالمحكم ، والى روح الدؤوب . ولكنه — فيما ارى — عمل ضروري ، يمكن ان يؤدي الينا صورةمتكاملة مشرقة من ذلك التراث ،كما يجعل تحقيق تراثنا يمضي على هدي وبصيرة اتم واوفر ،ويخطى اكثر سدادا .

ومهما يكن تقدير العلماء لما صنعه من ذلك بروكلمان أولا ، ثم فؤاد سوزكين ثانيا ، فان الاحاطة بالتراث العربي ، وهو كما راينا ، امر يفوق طاقة الفرد ، مهما يكن من اولى العزم .

على أن هذا لا يعني أن وجود هذه الموسوعة البيبليوجرافية التي يحتاج انجازها عددا غير قليل من السنين اذا صح العزم شرط لتحقيق التراث ، فانما هي اداة لتيسيره والتمكين لادائه على اكمل وجه ، وهو ماض في سبيله لا يتوقف في حدود ما يتاح له .

●●●

وتحقيق التراث يتضمن أمرين : تحقيق نسبة النص الى من هو منسوب اليه ، والثاني تحقيق النص في ذاته ، بحيث يكون ـ قدر الامكان ـ صورة امينة دقيقة له ، كما كتبه مؤلفه .

اما الاول فيدعو اليه ان عالم الكتب اصابه ما اصاب من قبل عالم الشعر من الوضع والتزوير . فكما نشأت في أوائل القرن الثاني ظاهرة وضع الشعر ونحله للشعراء المتقدمين ، حين اصبح الشعر بابا من ابواب الفخر ، ووسيلة من وسائل المجد القبلي ، بما ينوه به من مآثر القبيلة ويشيد بها ، وحين اصبح سلعة يغالي الرواة بها بقدر ما يحرص ملتمسوها من الامراء والسرات والعلماء على الظفر بها ، فصارت رواية الشعر بذلك تجارة ، فاذا اعوزت تلك السلعة فلا بأس من الاحتيال لذلك بالصناعة والتزييف ، كما تزيف الآثار وتروج . كذلك كان الامر في الكتب .

وكان من اسباب ذلك صناعة الوراقة التي آل الامر فيها الى ان بعض من كان يصطنعها كان لا يرى فيها الا انها مهنة من مهن العيش وباب من ابواب الاتجار ، فكان لا يحفل الا بما يمكن أن تتيحه له من كسب ، وما تحققه له من عائد . فكان يلجأ أحيانا الى أن ينحل بعض مشاهير الكتاب والعلماء ما ليس لهم ، ومن ذلك جاءت بعض الكتب المنسوبة الى بعض كبار العلماء مثيرة للشك في نسبتها اليهم . ككتاب **فتوح الشام** المنسوب الى الواقدي ، وكتاب **المحاسن والاضداد** الذي جمع فيه الوراق أشياء من كلام الجاحظ اقتبسها من هنا وهنا ، وخلط بها غيرها ، ثم وضع على هذا الخليط هذا العنوان ونسبه لجاحظ .

وكثير من العلماء يشك في نسبة **كتاب التاج** الذي استخرجه وعني بتحقيقه احمد زكي باشا الى الجاحظ . وقد كتب له مقدمة مستفيضة بذل فيها جهدا غير يسير لتحقيق هذه النسبة .

ومن ذلك الشك في نسبة **كتاب العين** للخليل بن احمد . ويبدو أن هذا الشك قد نشب في قلوب العلماء منذ وقت مبكر ، لاسباب ظاهرة . حتى اذا جاء الازهرى **صاحب التهذيب** في القرن الرابع كان مثار شكه النظر في الكتاب ، وورود اشياء فيه لا يمكن ان تصح عن الخليل . كالذى وقع فيه من تفسير (العمر) بانه نوع من النخيل سموق طويل ، وليس كذلك فيما نعرف ، فهو

نخل السكر سحوقا أو غير سحوق . ولا يمكن – فيما يرى – ان يصح ذلك عن الخليل ، فقد كان – كماهونص عبارة الازهرى – «من أعلم الناس بالنخيل والوانه . ولو كان الكتاب من تأليفه ما فسر العمر هذا التفسير . وقد اكلت أنا رطب العمر ورطب التعضوض وخرفتهما من صغار النخل وعيدانها وجبارها . ولولا المشاهدة لكنت احد المفترين بالليث وخليله ، وهو لسانه » (١)

ومن هذا القبيل ايضا نسبة **كتاب الامامة والسياسة** لابن قتيبة . وقد نظر المستشرق دوزى فى هذه النسبة حين أثارت ريبته ، فتناولهـــا بالبحث ، معتمدا فى بحثه على النظر فى الكتاب نفسه ، غير مكتف بأن أحدا ممن ترجموا لابن قتيبة لم يذكروا له كتابا بهذا الاسم . وقد انتهى به البحث الى نفى نسبة الكتاب اليه .

وهذا النقد الداخلي ، أو هذا النظر فى الأثر نفسه من ناحية محتواه ومن ناحية أسلوبه هـو الاصل في توثيقه . ومن الكتب ما يحتاج فى ذلك الى اطالة نظر وفرط تأمل وكثرة مراجعة ، ومنها ما يبدو زيف نسبته لاول وهلة ، كالكتاب الذى ينسب للجاحظ باسم (تنبيه الملوك والمكايد) . وهو من مخطوطات مكتبة كوبريلى بالآستانة ، ومصورات دار الكتب المصرية عن تلك المكتبة .

وهذا **التوثيق** هو أول ما ينبغى للمحقق أن يعنى به ، وخاصة اذا كان هناك ما يثير الريبة فى أمره . ولا ريب أن من أول ما يعينه عليــه ، ويسدده في سبيل الحقيقة ، أن يكون وثيق الصلة بمن ينسب الأثر اليه ، وبموضوع الاثر نفسه ، محيطا بشتى ملابساته ومختلف جهاته ، واسع المعرفة بعصره ، دقيق الملاحظة ، سريع اللمح .

ويحضرنا فى هذه المناسبة ما ذكره شمس الدين السخاوى ، صاحب **الضوء اللامع** أن بعض اليهود اظهر كتابا وادعى أنه كتاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، باسقاط الجزية عن أهل خيبر . وفيه شهادة الصحابة ، رضى الله عنهم . وذكر ان خط على ، رضى الله عنه ، فيه . وانه حمل الكتاب فى سنة سبع وأربعين واربعمائة الى رئيس الرؤساء ، ابى القاسم على ، وزير القائم . فعرضه على الحافظ الحجة ابى بكر الخطيب . فتأمله ، ثم قال : هذا مزور . فقيل له : فمن اين لك هذا ؟ قال : فيه شهادة معاوية . وهو انمــا اسلم عام الفتح ، وفتح خيبر كان فى سنة سبع ، وفيه شهادة سعد بن معاذ ، وهو مات يوم بنى قريظة قبل فتح خيبر بسنتين . (٢)

فقد كانت احاطة ابى بكر الخطيب بعصر النبوة ، واستحضاره لاحداثه مرتبطة بتواريخها مما اتاح له ان يكشف الغطاء عن هذا التزوير ، كما أعانت دوزى معارفه التاريخيــة عامــة ، واستغراقه فى تاريخ الاندلس خاصة ، على ان يقضى فى امر كتاب الامامة والسياسة ، قضاء علميا ، بنفى نسبته الشائعة الى ابن قتيبة .

• • •

---

(١) انظر : لسان العرب ٦ : ٢٨٥ مادة (ع م ر) . ط بولاق ، القاهرة .

(٢) الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ص ١٠ – مطبعة الترقى ، ١٣٤٩ هـ

أما تحقيق نص الكتاب تحقيقا يهدف الى ان يجيء على الصورة التى اداه بها مؤلفه ، بريئا مما طرأ عليه من تحريف او داخله من تغيير او غشيه من اضطراب ، فأمر لا شك فى ضرورته ، اداء لحق الامانة العلمية ، ومن حق تراثنا ان نجلوه بوجهه الحق الاصيل الصادق .

وقد منى هذا التراث بالتعرض لما نكر كثيرا منه ، من تحريف وتصحيف ، وتشويه وخلط ، وسقط واقحام .

واذا كان ذلك يرجع في حالات كثيرة الى ما يمتحن به الكتاب فى مرحلة نسخه ، من جهل الناسخ اذ يسيء القراءة ، او تعالمه فيبدل ويغير الى ما يخيل اليه انه الاصح أو الأوفق ، او ما الى ذلك . فان مرجع الامر أولا الى طبيعة الخط عامة ، والخط العربى خاصة . ذلك ان الخط في عمومه ليس الا رموزا مقاربة تدل على الكلام الذى يريد صاحبه اداءه بالكتابة . وطبيعة الرمز القصور بذاته عن تعيين المراد تعيينا لا خلاف عليه . وأما الخط العربى خاصة فانه لتشابه بعض حروفه اشد قصورا ، كما يقول أبو الريحان البيروني فى مقدمة كتابه (الصيدنة) :

« .. ولكن للكتابة العربية آفة عظيمة ، وهى تشابه صور الحروف المزدوجة فيها ، واضطرارها فى التمايز الى نقط الاعجام ، وعلامات الاعراب ، التى اذا تركت استبهم المفهوم منها » .

ومن هذا كان الحرص على تلقى العلم عن الشيوخ لا عن الكتب استقلالا ، حتى لا يقع المتعلم فى الاخطاء التى تنشأ عن التباس الخط وتشابه الحروف ، وقد سموا مثل ذلك الخطأ بالتصحيف ، ونبذوا من يأخذ العلم عن الصحف بأنه صحفي ، وازدروه ونفروا منه ، واطلقوا هذه العبارة التى عدت من أدب التلقى فى ذلك الوقت : « لا تأخذ القرآن عن مصحفي ، ولا العلم عن صحفي » .

وعن ذلك كانت ــ عناية العلماء بالكلام عن التصحيف : ينبهون على المواضع التى وقع فيها . وقد خصه بعضهم بالتأليف فيه ، كما صنع حمزة الاصفهاني من اهل القرن الرابع ، اذ وضع كتابه : « التنبيه على حدوث التصحيف » ، وابو أحمد العسكرى ، خال ابى هلال ، من أهل ذلك القرن ايضا فى كتابه : ((**شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف**)) .

واخذ رجال اللغة يتعقبون الالفاظ التى أصابها التصحيف ، يردونها الى أصلها ، كما سمعوها من الاعراب او كما تلقوها عن الشيوخ . ومن الفريق الاول ابو منصور الازهرى ، الذى اشرنا اليه قبلا فى الكلام عما عرض لكتاب العين من الشك فى نسبته الى الخليل بن احمد وقد اتيح له أن يعيش فى البادية ويخالط الاعراب ردحا من الزمن ، حين وقع في اسر القرامطة ، فكان القوم الذين وقع فى سهمهم « عربا نشأوا بالبادية ، يتتبعون مساقط الغيث ايام النجعة » على ماوصفهم به فى مقدمة كتابه (تهذيب اللغة) . وقد تصدى فيه لمثل هذه الالفاظ ، وخاصة ما وقع منها فيما يذكره الليث بن المظفر ، مما يراه منقولا اليه من صحف سقيمة وزيدت فيه . ومن نقلها لم يعرف العربية ، فصحف وغير فأكثر ، كما جاء منقولا عنه فى مادة (ح ص ب) من لسان العرب .

وواجهت هذه الآفة رجال الحديث ، بعـدان سيطرت صناعة الوراقة على روايته . فـاذا باعلام المحدثين ، رواة الحديث ورجال سنده ،تخضع لذلك اللبس ، وهم الاساس الذى ينبني عليه نقد الحديث والحكم عليه وبيان مرتبتـه . فكان لا بد لهم مـن معالجة هذه الآفة ، واتخـاذ ما يجنبهم آثارها ، فكان ان نشأ عندهم نوع من الدرس وباب من ابوا ب التصنيف سموه (المؤتلف والمختلف) ، خصوه بما تتفق من اسماء الرواة صورته ، وتفترق في اللفظ صيغته ، اما من ناحية الضبط ، واما من ناحية الحروف المشتبهة ، مع التعريف بكل اسم من هذه الاسماء .

ذلك هو الاصل فيما تعرضت له نصوص الكتاب العربي من تحريف ومخالفة للاصل كما اداه مؤلفه ، الى جانب ما اشرنا اليه قبلا من جهل النساخين او حذلقتهم .

وكلما تداولت الكتاب ايدى النسـاخ اتسعت مسافة الحلف بينه وبين ذلك الاصل ، الا ان يكون ناسخه قد قراه على مؤلفه واجازه ، وان يكون من يستنسخونه من اصحاب الضمير العلمى اليقظ ، الذين لا يتبعون ما تمليه عليهم خواطرهم ، وانما يقفون عند حدود ما ينسخون ، الى جانب العلم بموضوعه ، والالفة للغته واسلوب مؤلفه . وقبل هذا كله فى الثقة ان تكون النسخة التي بلغتنـا نسخة المؤلف التى كتبها بيده ، أو قرئت عليه فأجازها . وهذه حالات معدودة. اما جمهرة التراث فقد يصدق عليها ماقاله الجاحظ فى سياق حديثه عن الترجمة ، والتشكيك فى صحة ادائها ، وصحة ما بلغنا منها ، اذ يقول :

« . . . ثم نصير الى ما يعرض من الآفـات لاصناف الناسخين . وذلك أن نسخته لا يعدمها الخطأ ، ثم ينسخ له من تلك النسخة من يزيده من الخطأ الذى يجده في النسخة ثم لا ينقص منه ، ثم يعارض بذلك من يترك ذلك المقدار من الخطـأ على حاله ، اذ كان ليس من طاقته اصلاح السقط الذى لا يجده فى نسخته . . . ثم يصير هذا الكتاب بعد ذلك نسخة لانسان آخر ، فيسير فيه الوراق الثاني سيرة الوراق الاول . ولا يـزال الكتـاب تتداوله الايدى الجانبية والاعراض المفسـدة ، حتى يصير غلطا صرفا وكذبا مصمتا . »

ومن هنا نتبين ضرورة تحقيق النص بالمعنى الذى قدمناه ، واتخاذ الاسباب المختلفة لهذا التحقيق .

ومن هذه الاسباب ما يرجع الى المحقق ، والصفات التي ينبغي ان تتوفر فيه ، ومنها مايرجع الى موضوع التحقيق ، وهو النص .

فاما المحقق فينبغي ــ الى جانب كونه مـن اصحاب الضمير العلمي المتحرج ــ أن يكون عالما بموضوع النص الذى يحققه ، عارفا بالاساليب المتبعة فى معالجة ذلك الموضوع ، والاسلوب الغالب على العصر الذى ينتمي اليه ذلك النص ، مـن ناحية صيـاغة الجمـلة ، والمفردات الشائعة ، والاخطاء الغالبة ، متمرسا بقراءة الخطوط المختلفة ، مشرقية ومغربية ، أو على الاقل خطوط نسـخ النص التي بين يديه .

وأما ما يتعلق بالنص فأول ذلك تقصي مخطوطاته في المكتبات المختلفة ، واستحضارها او استحضار صورها ، ودراستها ، ومعارضة بعضها لبعض ، ومحاولة التعرف بذلك على عهد نسخ كل منها ، بملاحظة وطريقة الخط ونوع الورق وما الى ذلك ، اذا لم تكن تواريخها مثبتة عليها . ثم التعرف ــ قدر الامكان ــ على الخصائص الموضوعية لكل منها ، ومحاولة التعرف كذلك الى ما قد يكون من صلات نسب بينها ، فربما أتاح ذلك للمحقق ما يبرر اتخاذ احداها أصلا ، ان لم يكن بينها ما يوجب ذلك لها ، كأن تكون نسخة المؤلف او نسخة وثيقة الصلة بها . ومن هذه الدراسة محاولة استخلاص شيء من ملامح ناسخيها العقلية ، كأن يكون الناسخ جاهلا أو مثقفا او عالما ــ وقد يكتفي الناسخ الجاهل او ضعيف الثقافة برسم الحروف على ما خليت اليه ، وفي الصورة التي مثلت امامه ، دون أن يدرك مدلولها ، وقد يكون متسامحا فلا يعبأ بأن يتجاوز ما غمض عليه ويغفله ، واما الناسخ المثقف فقد يكون أمينا في تأدية ماينسخه ، وقد يكون رجلا متحذلقا تغلبه حذلقته على أمره ، فلا يرى بأسا في أن يقحم نفسه على النص ، ويستبيح لنفسه ان يضع كلمة مكان كلمة يرى انها احق بمكانها منها ، الى غير ذلك من صور التعرف في النص والتحكم فيه ، مما قد يجعله أكثر جناية عليه ، واشد صدا عن كلام المؤلف ، من الناسخ الجاهل .

وبهذه الملاحظة الدائبة اليقظة يستطيع المحقق ، وهو يقارن النص في مخطوطاته المختلفة ، أن يفترض ما هو من صنيع هذا الناسخ او ذاك ، لانه اشبه به ، اذا استطاع ان يتبين الطابع الغالب عليه ، الى جانب ما تؤديه اليه معرفته لاسلوب المؤلف وطريقة تفكيره وعاداته الكتابية وما الى ذلك مما أشرنا اليه منذ قليل . فذلك هو الاصل في ترجيح قراءة على اخرى . وانما تفضل القراءة نظيرتها بأن اشبه بأسلوب المؤلف وطريقة تعبيره ، لا أن تكون افضل في نظر القارىء ، او اصح لغة وصياغة .

والى جانب استقصاء مخطوطات النص ومعارضة بعضها ببعض ودراستها يحسن ان يستأنس ــ ما أمكن ــ بما يمكن أن يسمى **بمصادر التحقيق غير المباشرة** ، ونعنى بها النصوص التي تنتمي الى الكتاب موضوع التحقيق ، والتي وردت ، منسوبة اليه أو غير منسوبة ، في كتب اخرى .

ومن الادوات التي يحسن الاستعانة بها في تحقيق النصوص المنقولة عن لغة أخرى ، او التي لها ترجمة قديمة ، هذه الاصول المترجم عنها ، او التراجم التي وضعت بازائها .

ومن ذلك ما صنعه الدكتور طه حسين في تحقيق نص المعاهدة التي عقدت بين الملك الاشرف خليل بن قلاوون الصالحي ، احد ملوك مصر ، وملك ارجون ، سنة ٦٩٢ . وهو النص الذى اورده القلقشندى في الجزء الرابع عشر من كتابه صبح الاعشى ، اذ لجأ في ذلك التحقيق الى الترجمة الاسبانية التي وضعت بازاء النص العربي ، واستطاع بذلك ان يحرره في الصورة التي تقدم بها الى مؤتمر العلوم التاريخية الذى انعقد في بروكسل سنة ١٩٢٣ .

ويمكن أن يذكر من هذا القبيل ما أتيح لي ،فيما حاولته من تخريج بعض النصوص الارسطالية في كتاب الحيوان للجاحظ ، والمقارنة بينها وبين نظائرها فى الاصل اليوناني كما ترجمه الى الفرنسية سانتيلير ، مـن تصحيح بعض ما وقع فيها مـن تحريف أو تصحيف أو خطأ . (٣)

على أن الامر فى اسلوب التحقيق وادواته مرتبط بعـد ذلك بالنص مـن حيث موضـوعه وصورته ، وما يتطلبانه ويشيران به ، وهو أمـر لا يكاد يقف فى تفصيلاته عند حد .

وبعـد ذلك لا ينبغي أن نغفل ، فى هـذا السياق ، الاشارة الى بعض الامور المكملة لتحقيق النص ، والتي تهدف الى ازالة غبار القـرون عنه ، بتجليته وتوضيح ملامحه وابراز معالمه ، والى تيسير استخدامه والرجوع اليه فى وجـوه الدراسة المختلفة ، وذلك مثل تخريج النصوص، وشرح الالفاظ الاصطلاحية ، وخاصة ما يـردمنها فى كتـب التراث العلمي ، والاحالة الـى مراجعها ، وبيان ما يمكن أن يقابلها في المصطلح الحديث ، وفهرستها ، الى غير ذلك من انواع الفهارس .

• • •

واذا كان الاسـلوب المتبـع غالبا الآن فى تحقيق النصوص ونشرها ، من ناحيـة استقصاء النسخ المخطوطة واثبات قراءاتها واختـلافاتها فى هوامش الصـفحات ، واسـتخدام الرمـوز المصطلح عليهـا فى ذلك ، يرجع فى جملتـه الى الاسـلوب الذى اتبعه محققو التراث اليوناني واللاتينى ، وأخذ به عنهم المستشرقون فيمـا حققوه من التراث العربي ، واذا كان محققونا الاقـدمون لم يكن لهم هذا الاسـلوب ، فـان الامر لا يعدو ــ فى حقيقته أن يكون اختلافا فى الاسـلوب فقط ، مع الاتفاق فى الاصل ، وهـو رعاية حق النص والدقة في تحري صحته ، بكل ما يتضمن ذلك من حـرص على ذكر الروايات المختلفة والقراءات الواقعـة والمحتملة ، ومـن التعـريف بالنسـخ المنقولة والمنقول عنهـا ، والاشـادة بنسخة المؤلف أو النسخة التى قرئت عليـه واجازها ، والاجازات التي يمنحها الشيخ لتلاميذه باقراء ما قراوه عليه ، ومغالاتهم بذلك . فذلك أمر بلغ فيه المسلمون الغاية أو شارفوها. وان ماسـنه علماء الحديث من أصـول ومبادىء وآداب ، وما دونوه من دراسـات فى كتابة الحديث وضبطه ، وفي مقابلة أصوله ، وماوضعوا فى ذلك من قواعد ، وما اصطلحوا عليه من سمات دالة وعلامات هادفة ، الى غير ذلك مما افاضت فيه كتب آداب الاملاء والاسـتملاء وعلوم الحديث عامة ، وقد تجاوز حدود الحديث الى التدوين فى فنون العلم المختلفة ، مما يدل دلالة واضحة على مبلغ ما كان أسـلافنا يقـدرون به حـق النص ، والدقة فى أدائه .

---

(٣) مجلة كلية الآداب ، جامعـة الاسكندرية ، المجلد السادس والسابع ، (١٩٥٣) والمجلد الثامن (١٩٥٤) ، ومجلة مجمع اللغـة العربية ، المجلد التاسـع والعشرون والمجلد الثانى والثلاثون .

وقد كان من الطبيعى ان يتخذ الاوروبيون فيما اتجه اليه مستشرقوهم وعنوا به من تحقيق التراث العربى الاسلوب الذى اصطنعوه فى تحقيق التراث اليونانى واللاتينى ، فالغاية واحدة . والتراث العربى كان يمثل لهم عنصرا من عناصر حركة الاحياء التى تمثلت فى أحياء الآثار العقلية الاولى . فهذا التراث كان من أسبابهم الى تراثهم اليونانى ، فعن ابن رشد وابن سيناء والخوارزمي وغيرهم من علماء المسلمين عرفوا أرسطو وابقراط وبطليموس . وبالكتب العربية التى كانت عماد درسهم وقوام ثقافتهم فى ابان تلك الحركة ، ككتب الكندى والفارابى وابن الهيثم والغزالى ، استطاعوا ان يتصلوا بتراثهم اليونانى .

واحسب أن حركة نشر الكتب العربية التى بدات عند الاوروبيين بعد اختراع المطبعة انما كانت لونا من الوان الاستجابة لهذه الحاجة العقلية ، اذ نجد بين ما نشر هناك فى القرن السادس عشر كتاب النجاة وكتاب القانون فى الطب لابن سينا ، **وتحرير أصول الهندسة لا قليدس** ، لنصير الدين الطوسى ، وقد طبعت فى روما . ثم تمضى هذه الحركة قدما ، وتنتشر هنا وهناك ، فتتخذ لها مراكز مختلفة فى انحاء العالم الاوروبى : فى لندن وامستردام ولاهاى واكسفورد ولندن وكمبردج وباريس ومدريد وروستك وهاله وفينا ، وغيرها من المدن الاوروبية ، وقد كان تحقيق كتب التراث العربى من اول ما عنيت به ، فتناولته من اطرافه المختلفة : تاريخية وجغرافية وفلكية وفلسفية وادبية . بل انها امتدت الى كتب النحو العربى؛ فكان من اوائل ما طبع فى روما كتاب الكافية للعالم المصرى ، جمال الدين بن الحاجب .

ومن أجل هذه الغاية انشئت **جمعيات الاستشراق** ، كجمعية المستشرقين الالمان ، والجمعية الآسيوية الملكية الانجليزية ، والجمعية الاسيوية الفرنسية ، واتخذت لها مراكز مختلفة تتوفر فيها أسباب التحقيق . كباريس وليدن، وكاتخاذ استانبول مركزا من مراكزها ، لمكان استانبول من التراث العربى ، وعنها صدرت المجموعة التى عنيت بتحقيقها ونشرها بعنوان : النشريات الاسلامية .

وفى ظلال هذه الحركة نشأ كثير من المستشرقين الذين وجهوا كثيرا من عنايتهم ان لم يكن جلها : الى نشر التراث نشرا محققا فى حدود القواعد المتبعة عندهم ، مثل كاردون الفرنسى الذى نشر فى منتصف القرن الثامن عشر شذرات من كتاب **السلوك للمقريزى** ، باعتبارها وثيقة من وثائق تاريخ لويس التاسع . على أن أكثرهم ، فيما أعلم ، جعل تحقيق هذا التراث ونشره غاية فى ذاته ، لا من حيث كونه مرتبطا بما يعالج من بحث . ومن ذلك نرى رجلا مثل (دى ساسى) الذى عاش فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر ينشر من كتب الادب كليلة ودمنة ومقامات الحريرى ؛ ومن كتب الرحلات رحلة عبد اللطيف البغدادى ، ومن كتب النحو الفية ابن مالك ، كما نجد معاصره (كوسان دى برسيفال) ينشر من كتب الادب شرح الزوزنى لمعلقة أمرىء القيس ، ومن كتب الفلك الزيج الكبير الحاكى لابن يونس ، والصور السماوية للصوفى . وكذلك كانت عناية من جاء بعدهما من تلاميذهما بالتراث العربى ، مثل كاترمير ،

ودى سلان ، الفرنسيين ، وكوزيجارتن الالمانى،ودى جويه الهولندى الذى نشر من كتب الادب ديوان مسلم بن الوليد ، ونشر من كتب التاريخفتوح البلدان للبلاذرى ، وتاريخ الامم والملوك للطبرى ، كما عنىبنشر مكتبةالجغرافيين العرب. وفلوجل الذى نشر فهرست ابن النديم ، وكشف الظنون للحاج خليفة ، وادى بهما اجل خدمةلمحققي التراث والباحثين عنه .

وليس بنا فى هذا الفصل أن نستقصىحركة تحقيق التراث العربى عند المستشرقين ، أو نتبين وجوهها . فانما أردنا بما ذكرنا من ذلكان ندل على هذه المرحلة من مراحل تحقيق التراث ، وان نتبين منشأها الذى صدرت عنه ،ومنهجها الذى أخذت به ، وطابعها الغالب عليها، وصلتها بما جاء بعدها من مراحل تحقيق التراثواتجاهاته فى البلاد الاسلامية .

ولعل أول هذه البلاد التى عنيت بالتراثالعربى مستخدمة الطباعة ، ثم لم تلبث فيما اتجهت اليه من ذلك ان انصلت بالحركةالاستشراقية ، وتأثرت بطبيعة الحال بها ، هى بلاد الهند .

وكان أول ذلك هو انشاء المطبعة العربيةفى كبرى المدن الهندية : دهلى وكلكوتا وبمباى وعن هذه المدن التى لم تلبث أن أصبحت منمراكز الثقافة العربية ، صدرت مجموعة ضخمة من كتب التراث العربى الاسلامى ، لعل باكورتهاكان (تفسير الجلالين) الذى صدر عن دهلي فى اواخر القرن الثامن عشر ، سنة ١٧٩٦ .

ثم كان مما أتيح لها أن نشأت بينها وبينحركة تحقيق التراث العربي فى أوروبا بعض الصلات ، في أبان النفوذ الذى كانت تمارسهفى الهند (شركة الهند الشرقية) ، وكان بعض صور نشاط هذه الشركة يدعوها الى استخدامبعض المستشرقين ، وكان من ذلك أن بعثت الى الهند فى أواخر القرن الثامن عشر المستشرقالانجليزى ماثيو لمسدن ، وكان مما عهد اليه أن يتولاه فيها تنظيم مطبعة كلكوتا . ومنذ ذلكالحين جعل يمارس نشاطه فى تحقيق التراث العربى ، فصدر عن هذه المطبعة القاموس المحيطالفيروزبادى ، ومقامات الحريرى ، وغيرهما . ويخلف لمسدن فى ادارة مطبعة كلكوتا مستشرقايرلندى ، كان جاء الى الهند جنديا فى الجيش البريطانى ، وأهلته ثقافته الرفيعة واتجاهه الىالاستشراق ان يتولى ذلك المنصب ، وهو وليم ناسوليس ، فمضى فى الطريق الذى سبقه اليهسلفه ، مشاركا بعض علماء الهند فى تحقيق ما كانوا متجهين الى تحقيقه ونشره من كتبالتراث العربى الاسلامى ؛ كالمولوى عبد الحق غلام قادر ، والمولوى كبير الدين ، في مثل تفسيرالكشاف للزمخشرى ، وتاريخ الخلفاء للسيوطى، ونخبة الفكر فى مصطلح اهل الاثر لابن حجر .

ولم ينحصر نشاط المستشرقين فى الهندفى هذه الفترة فى ابناء الجزيرة البريطانية ، فقد رأينا شركة الهند الشرقية تبعث اليها فى النصفالاول من القرن التاسع عشر برجل نمسوى من أهل التيرول ، كان قد درس الاستشراقثم استطاع أن يكون بعد ذلك طبيبا ، وبهذه

الصفة بعث اليها . ولكنه لم يكد يبلغها حتىانصرف الى دراساته الاستشراقية . واقبل على التراث العربى الاسلامى مع بعض من عقدصلته بهم من علماء الهند ، مثل سديد الدين خان ، والمولوى بشير ، ومولى غلام قادر ،يحقق وينشر منه بعض الكتب التى كانت موضع اهتمام خاص فى الهند ، كالاتقان فى علوم القرآنللسيوطى ، والاصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ،وفهرست كتب الشيعة لمحمد بن حسن الطوسى ، ذلك هو سبرنجر التيرولى .

واستمرت صلة المستشرقين بحركةتحقيق التراث العربى فى الهند ونشره ، مقيمين بها ، أو بعيدين عنها ، حتى لنجد مثلا ان كتابالمغازى لابى عبدالله الواقدى الذى حققه المستشرق النمسوى فون كريمر ، صدر عنكلكته فى الهند سنة ١٨٥٥ ، كما نجد مستشرقا آخر المانيا يتفق مع دائرة المعارف العثمانيةفى حيدر أباد على ان يتولى تحقيق بعض المخطوطات العربية والتعليق عليها ، فأتيح لهمن ذلك جملة غير صغيرة ، كالجمهرة لابن دريد، والدرر الكامنة لابن حجر . ومعانى الشعر لابنقتيبة ، وهو فريتس كرنكو .

وجملة القول فى هذه الحركة فى الهند انهاتيح لها من حماسة اهل البلاد وصدق عزيمتهم ، ومن اتصالهم بكثير من المستشرقين ،مقيمين بينهم ، او ملمين بهم ، او مراسلين لهم ، ما جعلها تمضى فى طريقها سديدة الخطى،شديدة النشاط . وقد جعلت الكتب العربية الاسلامية تصدر تباعا عن دائرة المعارفالعثمانية ، بحيدر أباد الدكن ، ومعهد الدراسات الاسلامية ، بجامعة عليكرة ، وما اليهما .ونشأتناشئة من علماء الهند تمرست بالتحقيق ، ومهرت فيه ، ونفذت فى دقائقه ، مع اخلاصللعلم شديد ، واصبحت بذلك موضع الثقة في البيئات العلمية ، يمكن أن تتمثلهم فى شيخهمعبد العزيز الميمنى الراجكوني ، محقق اللآلىء لابى عبيد البكرى وغيره ، ومحمد بدر الدينالعلوى ، محقق شرح المختار من شعر بشار، لابى الطاهر النجيبى ، وعبد الرحمن بن يحيىالمعلمى ، محقق كتاب الانساب للسمعانى ، والاكمال لابن ماكولا ، الى كثير غيرهم ليس بنافى هذا الفصل أن نستقصيهم .

وهكذا نرى ان أمر التراث العربى فىالهند لم يكد يبدأ باستخدام المطبعة حتى وجد من المستشرقين من حفوا به ، وشاركوا فىاخراجه . واحسب انهم طبقوا عليه ما عرف عندهم من أساليب التحقيق .

وثانى البلاد الاسلامية التى أتيح لهااستخدام المطبعة فى اخراج التراث العربى هى تركيا . وكانت تركيا ــ منذ آل اليها لقبالخلافة ، وسيطرت على أكثر الاقطار العربية ــ حريصة على أن يؤول اليها ما لهذه الاقطار منمظاهر حضارية ، وان تصبح فى المقدمة من مراكز الثقافة الاسلامية ، وهى الثقافة التىتتمثل اول ما تتمثل فى التراث العربى ، وبهذا الحرص وبالعاطفة الدينية المسيطرة على نفوسبنيها لم تلبث أن اصبحت من أهم مراكز هذا التراث ، انتقل اليها بعضه من هذه الاقطار التىسيطرت عليها ، وعنى سلاطينها وامراؤها وسراتها به ، يتكثرون منه ، ويتقربون الى اللهبالخزائن ينشئونها له .

واذا كان أول ما نعرف من استخدام المطبعة فى نشر كتب التراث العربى في الهند هو فى أواخر القرن الثامن عشر (سنة ١٧٩٦) ، فان أول ما نعرف من ذلك فى تركيا كان فى أوائل القرن التاسع عشر (سنة ١٨١٩) بطبع كتاب الكافية لابن الحاجب . ثم توالى بعد ذلك ظهور الكتب المطبوعة فيها ، وصدورها عنها . ويبدوانه اقتصر فى اخراجها على طبعها . واكبر الظن انها قد حظيت بغير قليل من الدقة فى مراجعة نصوصها وتصحيحها ، ولكن لم يؤخذ فى ذلك بشيء من أساليب التحقيق العلمى الحديث .

واخرى ان حركة اخراج كتب التراث العربى بطبعها في تركيا لم تكد تعنى منها الابكتب المتأخرين التى كانت ــ فيما يبدو ــ الكتب التي يعتمد عليها طلاب الدراسات الاسلامية فى مراحلها الاخيرة، ككتاب الكافية الذى اشرنا اليه، وحاشية السيالكوتى على شرح السعد للعقائد النسفية ، وشرح المواقف لعضد الدين الايجي فى الكلام ، وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى فى الاصول . اما كتب الادب فيبدو أنها لم تجد العناية بها هنالك الا فى وقت متأخر ، وخاصة بعد أن انشأ احمد فارس الشدياق جريدة الجوائب فى القسطنطينية ، فصدر عن مطبعتها كتاب الموازنة بين الطائيين للآمدى ، سنة ١٢٨٧ هـ (١٨٧٠م) وديوان البحترى ، سنة ١٣٠٠ هـ (١٨٨٣ م) وكتاب نثار الازهار لابن منظور ، سنة ١٢٩٨ هـ (١٨٨١ م) .

حتى اذا اتجهت جمعية المستشرقين الالمان اليها ، فاتخذت فى استانبول مركزا لها ، وقام على هذا المركز المستشرق ريتر ، فقد اتخذ تحقيق التراث العربى فيها صورته العلمية الحديثة المعهودة عند المستشرقين ، فيما صدر فيها عن ذلك المركز من كتب ذلك التراث، ككتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للاشعرى ، وكتاب فرق الشيعة للنوبختي وكتاب الوافى بالوفيات للصفدى ، وكتاب اسرار البلاغة للجرجانى .

كما عنيت بعد ذلك جامعة استانبول وجامعة انقرة بتحقيق التراث العربى ، فصدرت عن المعهد الشرقي في جامعة استانبول بعض الكتب التى عنى بتحقيقها علميا بعض العلماء العرب كمحمد بن تاويت الطنجى ، ومن ذلك كتاب المكاثرة عند المذاكرة للطيالسى . ومن كلية الالهيات بجامعة انقرة كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل ، الى غير ذلك من الكتب التي توفر على تحقيقها محمد بن تاويت منذ اتخذ من تركيا موطنا علميا له ، وبعض علماء الترك الذين اتجهوا هذه الوجهة ، كابراهيم آكاه جوبوفجى وحسين آتاى .

● ● ●

واذ عرضنا للهند وتركيا من البلاد الاسلامية غير العربية ، وشأن التراث العربي فيهما ونصيبهما فى تحقيقه ، فعلينا أن نذكر ثالثة هذين البلدين ، وهي ايران .

وايران ، منذ القرن الرابع للهجرة ،كانت من اهم مواطن الكتاب العربى ، وذلك منذ تم لها أن تكون من اهم مراكز الثقافة العربية ،على الرغم من تيقظ مشاعر القومية الفارسية

بها ، فقد أصبح الامراء والسراة يتنافسون بها فيما بينهم على اسباغ الطابع الادبي العربى على مجالسهم ، وعلى أن تكون لهم خزائنهم التى تضم نفائس الكتب وذخائرها فى شتي صنوف المعرفة ، وأن يكون لهذه الخزائن أمناؤها ونساخوها ووراقوها ، كما كانوا ينافسون فى ذلك بغداد مقر الخلافة العباسية ، وقد ازدهرت مدن فارس وخراسان واذربيجان وما اليها من الاقاليم الايرانية بالعلماء الذين كانت العربية لغتهم ـ سواء كانوا من أصل عربى أم من اصل فارسى ـ فيما يؤلفون من كتب ، وما يلقون فى حلقاتهم من دروس ، كما كانت لهم أيضا خزائن كتبهم ، يغالون بها ويحرصون عليها . والى جانب هؤلاء وأولئك من كان يرى فى انشاء المكتبات واعدادها لطلاب العلم وتحبيسها ورصد الاموال الموقوفة عليها قربة من أجل القربات .

ولعلنا نستطيع أن نتمثل صورة من المنزلة التى بلغتها العناية بانشاء خزائن الكتب العربية فى ايران فى القرن السابع للهجرة ، فيما ذكر من ذلك ياقوت الحموى ، في سياق الرسالة التى وجهها الى جمال الدين القفطى ، عقب عودته من رحلته الى بلاد المشرق ؛ اذ يذكر فيما قص من شأن هذه المرحلة مقامة فى مرد الشاهجان ، وانه « وجد بها من كتب العلوم والآداب ، وصحائف أولى الافهام والالباب ، ما شغله عن الاهل والوطن ، والهاه عن كل خل صفى وسكن ، فظفر منها بضالته المنشودة ، وبغية نفسه المفقودة ، فاقبل عليها اقبال النهم الحريص ، وقابلها بما لا يزمع معها عنه محيص فجعل يرتع فى حدائقها ، ويستمتع بحسن خلقها وخلائقها ، ويسرح طرفه فى طرفها ، ويتلذذ بمبسوطها وتتفها ، واعتقد المقام بذلك الجناب ، الى أن يجاور التراب (٤) » .

وتكتمل هذه الصورة ، وتتضح ملامحها بما يذكره فى موضع آخر ، فى حديثه عن (مرو) وما يعتبره من خصائصها ، اذ يذكر من ذلك « كثرة الكتب الاصول المتقنة بها » ، ويعقب على ذلك بقوله : « فانى فارقتها وفيها عشر خزائن للوقف لم أر فى الدنيا مثلها كثرة وجودة ، منها خزانتان فى الجامع ، احداهما يقال لها العزيزية ، وقفها رجل يقال له عزيز الدين ابو بكر عتيق الزنجانى ، او عتيق بن أبى بكر . وكان فقاعيا للسلطان سنجر ، وكان فى أول امره يبيع الفاكهة والريحان بسوق مرو ، ثم صار شرابيا له . وكان ذا مكانة منه . وكان فيها اثنا عشر الف مجلد أو ما يقاربها . والاخرى يقال لها الكمالية ، لا ادرى الى من تنسب . وبها خزانة شرف الملك المستوفى ، ابى سعد محمد بن منصور ، فى مدرسته . ومات المستوفى هذا سنة ٤٩٤ . وكان حنفى المذهب . وخزانة نظام الملك الحسن بن اسحاق ، فى مدرسته .

وخزانتان للسمعانيين . وخزانة اخرى فى المدرسة العميدية . وخزانة لمجد الملك ، أحد الوزراء المتأخرين بها . والخزائن الخاتونية ، فى مدرستها . والضيمرية فى خانكاه هناك .

---

(٤) الانباه على أنباه النحاة ، للقفطى ، ٤ : ٨٦ ـ ٨٧ ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٣

وكانت سـهلة التناول لا يفارق منزلى منهـامائتـا مجلد ، واكثره بغير رهن ، تكون قيمتها مائتى دينار . فكنت أرتع فيها ، واقتبس من فوائدها . وانساني حبها كل بلد ، والهانى عن الاهـل والولد . وأكثر فوائد هذا الكتاب وغيرهممـا جمعته فهو من تلك الخزائن (٥) » .

وغاية ما يدل عليه انبهار ياقوت بهـذهالصورة التى رآها فى مرو ، فى شرقى خراسان ، انها صـورة رائعة قليلة النظير فيما اتيح له أنيشـهد فيما مر به من بلاد المشرق ، لا انهـا انفردت بها . أما مادون ذلك فلابد انه كان ــلما قدمنا من أسـباب وملابسـات ــ أمـرا شائعا فى مختلف المـدن الايرانية .

ومهما يكن من شـأن ما حل بكثير من هذهالمـدن من اغارة جحافل المغول عليها ، وطمسهم كثيرا من معالمها ، فلا ريب عندنا فى أنها استطاعتــ على الرغم ــ من ذلك ــ الاحتفاظ بقدر غـير قليل من التراث العربى ، مشتت بين أرجـائهاالفسـيحة المتباعـدة ، كما احتفظت بالثقافة العربية ممثلة فى كثير من علمائها وادبائها ، وبعضالعلمـاء العـراقيين الذين ابقى المغول عليهم ؛ فسـيروهم اليها ، واقاموهم بها ، كالذى نعرفهمن شـأن نصير الدين الطوسى الذى ما أن بلغ اذربيجان حتى أنشـأ فى مدينة (مراغة) الرصدالمنسوب اليه ، وانشأ الى جواره مدرسة وخزانة كتب تضم نحوا من اربعمائة الف مجلد . وكمـانعرف ايضا من شـأن صـاحبه كما الدين بن الفوطى الذى كان قيم هذه الخزانة زهاء عشرةاعـوام . ويقول السـيد محمد رضا الشبيبى في كتابه عنه : « وكان مؤرخنا المذكور بحكمعمله فى المكتبة خبير الايجار بشؤونها ، طالمـا تحدث عنها فىمعجمه» (٦)، وعن جملةمحتوياتهاالنادرة والمصنفات القيمة والكتب المصورة التى أهديت اليها ، أو الى سـلاطين المغـول . وكثيرمن هذه النسخ المختارة بخطوط مؤلفيها ، أو بخطوط مشاهير النساخ والخطاطين والوارقـينثم يقول : « ولا نشك كذلك أن هـذه التحف نقلت ، فيما نقل من كتب هـذه المكتبـة الى« تبريز » (٧) . وقد كانت تبريز مركزا من أهم مراكز الثقافة العربية فى ايران ، قبل الزحفالمغولى وبعـده . وفيها ــ كما يرى السـيد الشبيبى ــ كتب ابن الفوطي كثيرا من كتبه .

وبعد أن اسـتقر المغول فى المشرق وتحولكثير منهم الى الاسـلام ، تحول كثير من علماء بغداد والعراق عامة الى ايران ، يمارسون فيهانشاطهم ، على الرغم ممـا منيت به . فكانلذلك اثره فى اسـتعادتها شيئا من نضرتها . والا تكنالدراسـات العربية عادت فيها سـيرتها ، فان ارتباط العربية بالاسلام ابقى بصـورة ما على هـذه الدراسـات ، كمـا أسـبغ عليها من القداسـة ما أعاد للتراث العربى قدره وخطره ،على الرغم من تضايق المكان الذى بقى للعربيـة هنالك .

---

(٥) معجم البلدان ٨ : ٣٥ ــ ٣٦ ، مطبعة السـعادة ،القاهرة ، ١٩٠٦ .

(٦) يقصد كتاب (مجمع الآداب فى معجم الاسـماءوالالقـاب)

(٧) مؤرخ العراق ابن القوطى (٢ : ٢١٤ من مطبوعاتالمجمع العلمى العراقى « سـنة ١٩٥٠) .

وعن هذه الصلة الوثيقة التى لا انفصام لها بين الاسلام والعربية ، والقداسة التى اسبغت على العربية من هذه الصلة ، وعن كون التراث العربى أصبح جزءا من تراث الامة الايرانية ، وعنصرا من اهم عناصر شخصيتها ، بقى لهذا التراث مكانه منها ، واستمر تعلقها به وحرصها عليه ومغالاتها به ، كما يمكن أن تتمثل هذا فى الفصل الذى كتبه الدكتور حسين على محفوظ منذ عشرين عاما . وكان قد اتيح له ان يقيم فى ايران خمس سنين ، مكبا على الدراسة والبحث والتنقيب ، وقد قرر في هذا الفصل انها لا تزال عامرة بكثير من خزائن الكتب الحافلة بالمخطوطات النادرة ، والنفائس المذخورة ، والاسفار القيمة » ، و « أن فى مشهد وقم واصفهان وشيراز وطهران وتبريز وزنجان والاهواز خزائن لايسعها الاحصاء » وان نفائس بعض الخزائن التى ذكرها لا يحيط به الوهم . « عدا عن الخزائن الخصوصية التى لم يتح لى الاطلاع عليها ، وانما يحتاج كل منها الى فهرس مفرد ربما بلغت عدة اسامى نوادره فقط أضعاف أضعاف هذا البحث ، بالاوصاف والشروح(٨) » .

ومن هذا التاريخ الحافل والحاضر الزاخر للتراث العربى فى ايران ما يزال يراودنا ويلح علينا خاطر له من كل ذلك ما يبرره ، وهو أن قدرا غير قليل من التراث العربى الذى لم يكشف عنه بعد ، والذى يغلب على ظن الكثير من الدارسين أو يسبق الى وهمهم انه ضاع فيما ضاع منها ، لا يزال مستقرا فى خزائن الكتب فى ايران ، ينتظر كشف النقاب عنها وفهرستها واتاحتها للباحثين والدارسين . ولعل هذا الخاطر الملح كان مما جعلنا نكتب ، فى سياق هذه الدراسة ، هذه الفقرة عن ايران ومكان هذا التراث منها ، وان كانت لم تسهم فى حركة تحقيقه بما يتناسب مع مكانته هذه فيها .

وكما اتخذت العناية بكتب التراث العربى ، فى أوائل هذا العصر ، في كل من الهند وتركيا ، صورة اخراجها مطبوعة ، كذلك كان الامر فى ايران . فمنذ أتيحت لها المطبعة بادرت باستخدامها فى اخراج بعض الكتب العربية التى يبدو لنا ان كثيرا منها يقع من الحياة الدينية والعقلية والدراسية فيها موقعا خاصا . كأن تكون من الكتب التى كتبها أئمة الشيعة وعلماؤهم ، أو من الكتب الايرانية النسب ، او الكتب التى يحتاج اليها ويعتمد عليها فى معالجة درس العربية . وقد جعلت هذه الكتب تصدر عن تبريز مرة ، وعن طهران مرة اخرى .

فكان من أول الكتب التى أخرجتها المطبعة الايرانية كتاب **(نهج البلاغة ومشرع الفصاحة)** الذى جمع مادته الشريف الرضى مما أثر من كلام أمير المؤمنين على بن أبى طالب . وقد صدر عن تبريز ، فى منتصف القرن التاسع عشر (سنة ١٨٥١) ، كما صدر بعد ذلك بثلاثة اعوام ، عن طهران ، الشرح الذى كتبه عليه ابن ابى الحديد ، من علماء القرن السابع للهجرة ،

---

(٨) نفائس المخطوطات العربية فى ايران . مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد الثالث ، الجزء الاول (مايو ١٩٥٧) .

ثم شرح كمال الدين بن ميثم البحراني ، من أهل القرن الثامن ؛ ومن هذا القبيل امالي الشريف، المرتضى المعروفة باسم (غرر الفوائد ودرر القلائد، في المحاضرات) ولا ريب أن ايران هي صاحبة الفضل الاول في اخراج مثل هذه الكتب التي تعدمن عيون الادب العربي : مطبوعة .

ومن كتب الادب التي بادرت ايران الى اخراجها مطبوعة ديوان **سقط الزند** لابي العلاء المعري ، بشرح ابي يعقوب يوسف بن طاهر الخويي ، المسمى بالتنوير . وربما كان مما أتاح لهذا الكتاب ان يصدر عن ايران ، في أوائل العهد بالكتب المطبوعة فيها سنة (١٨٥٩) ؛ نسبة الايراني . فخوى التي ينسب اليها ابويعقوب ، صاحب هذا الشرح ؛ « بلد مشهور من أعمال اذربيجان » ، كما يقول ياقوت . وبذلك سبقت هذه الطبعة طبع مطبعة بولاق له بعشر سنين(٩) .

على ان هناك طائفة من الكتب التي بادرت ايران الى اخراجها مطبوعة ، دون أن يكون لها طابع ايراني خاص ، وانما كانت تتطلبها الدراسات الاسلامية أو الادبية أو اللغوية ، مثل كتاب (النهاية في غريب الحديث) ، لمجدالدين بن الاثير ، وقد طبع سنة ١٨٥٣ ، وديوان امرىء القيس بشرح أبي بكر عاصم بن أيوب البطليوسي ، وقد طبع سنة ١٨٦٠ ، قبل أن يطبع للمرة الاولى في مصر بخمس سنوات وكتاب (مغني اللبيب عن كتب الاعاريب) ، لابن هشام .

وطبيعي أنه لم يراع في اخراج هذه الكتب، في مدى علمي ، أسلوب التحقيق العلمي الحديث، الى ان انشئت جامعة طهران ، وكان مما عنيت به اخراج بعض الكتب العربية التي يغلب على الظن أنه أخذ في تحقيقها بذلك الاسلوب .

• • •

فاذا انتقلنا من البلاد الاسلامية غير العربية الى البلاد الاسلامية العربية ، وجدنا في مقدمتها ، من ناحية العناية باخراج التراث وتحقيقه في هذا العصر ، مصر .

ومبدأ ذلك يرجع الى انشاء المطبعة بها ، ومطبعة بولاق خاصة ، وقد أنشئت سنة ١٨٢٢ ، وان كانت مقصورة في سنيها الاولى على طبع ما كان محمد على ، رأس الاسرة الخديوية ، معنيا به من الكتب التعليمية المترجمة الى اللغة العربية ، والمحررات الديوانية ، الى جانب قليل من الكتب العربية التي كانت تستخدم في درس اللغة العربية وبعض العلوم الاسلامية : في المدارس التي انشأها ، وفي حلقات الازهر . ومن ذلك كان أكثرها من كتب المتأخرين أو المعاصرين، كشرح الاجرومية للشيخ حسن الكفراوي ، من أهل القرن الثامن عشر ، وقد طبع بها سنة ١٨٢٦ أو حاشية الطهطاوي ، من أهل القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، على الدر المختار شرح

---

(٩) جاء اسم الخويي في هذه الطبعة ، كما أوردته عنها فهرست دار الكتب المصرية ، محرفا الى (النحوى) .

تنوير الابصار ، فى فقه أبى حنيفة ، وقد طبع سنة ١٨٣٨ ، أو كليات ابى البقاء ، أيوب بن موسى ، من اهل القرن السابع عشر ، أو شرح الملا على القارىء من أهل القرن السادس عشر والسابع عشر ، لكتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، للقاضى عياض .

على أنا نجد ، فى غمرة هذا الطابع الغالب على مطبوعات مطبعة بولاق فى سنيها الاولى ، كتابا ككتاب كليلة ودمنة ، وقد طبع بها سنة ١٨٣٣ ، وكتاب ألف ليلة وليلة ، وقد طبع بها بعد ذلك بعامين . ووكل تصحيح نص كل منهما الى أحد العلماء المصححين بها ، وهو الشيخ حسن الصفتى .

ثم لم تلبث كتب التراث العربى ، فى فنونه المختلفة ، ان جعلت تصدر تباعا عن مطبعة بولاق هذه والمطابع التى أنشئت الى جانبها .

وليس من شأننا في هذا الفصل ان نستقصى هذه الكتب او نعرف بفنونها ، ولكن الامر الذى تجدر ملاحظته والتنويه به هو ان من بين هذه الكتب مطولات تقع فى آلاف الصفحات، ككتاب فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، لابن حجر العسقلانى ، ويقع فى أربعة عشر مجلدا . وارشاد السارى فى شرح صحيح البخارى للقسطلانى ، ويقع فى عشرة مجلدات ، ومفاتيح الغيب ، لفخر الدين الرازى ، ويقع فى ثمانية مجلدات ، ونيل الاوطار للشوكانى فى ثمانية مجلدات ايضا ، والاغانى لابى الفرج الاصفهانى فى عشرين مجلدا ، ولسان العرب في عشرين مجلدا ايضا ، والمخصص لابن سيدة فى سبعة عشر مجلدا .

والامر الثانى هو أن هذه الكتب ، على الرغم من كثرتها وطولها ، لقيت من العناية بتصحيحها والدقة فى مراجعتها ، ما جعلها مثالا فى صحة النص والاطمئنان اليه . وربما اكتفى فى طبع بعضها باختيار ماروُى انه أصح النسخ ، وتقديمه للمطبعة ، والمقابلة فى التصحيح عليه . وقد كان المصححون ، ومصححو مطبعة بولاق خاصة ، من العلماء المختصين المتمرسين ، وأصحاب الضمير الدينى والعلمى الحى المتحرج ممن كانوا يقصدون بمثل هذا العمل وجه الله وحده . كما سنرى صورة من ذلك فيما بعد . ويمكن أن نخص بالذكر منهم هنا الشيخ « أبو الوفا نصر الهورينى » . وكان من جلة العلماء سعة علم ودقة فهم ، كما يمكن ان يشهد به ما كتبه على القاموس المحيط للفيروزبادى . وكان قد اتيح له ان يتصل بالحياة الاوروبية ، حين بعث الى فرنسا اماما لاحدى البعثات العلمية ، فتعلم الفرنسية ، واتصل بالعلماء الفرنسيين ، فلما عاد وكل اليه منصب رياسة التصحيح بمطبعة بولاق ، فأقبل على عمله بكفاية العالم وخبرة المجرب وضمير الرجل المتدين ، وكتب كتابا يتصل بعمله هذا سماه : (المطالع النصرية فى المطابع العصرية) .

ومن الكتب ما كان يخص بمزيد من العناية ، فيوكل امر تصحيحه الى بعض الاعلام المذكورين من رجال العلم ، كما كان شأن كتاب المخصص لابن سيده ، اذ اسند تصحيحه الى

شيخ علماء اللغة ومرجعهم في عصره : الشيخ محمد محمود ، ابن التلاميذ ، الشنقيطي ، كما نرى ذلك فى غير موضع من هوامشه ، وكما يذكره رئيس التصحيح للكتب العربية بدار الطباعة الاميرية ، اى مطبعة بولاق ، فى سياق حديثه عن قصة طبعه ، والاسلوب الذى اتبع فى تحقيق نصه ، وهو حديث ينبغي ان نقف عنده ، ونتأمل دلائله فيما نحن بصدده .

فبعد ان يذكر أن الذى قام بطبع هذا الكتاب وتعميم نفعه جمعية خيرية من فضلاء المصريين وسراتهم ، فى مقدمتهم ... الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية ، و ... حسن باشا عاصم رئيس الديوان الخديوى ، و ... عبد الخالق بك ثروت احد اعضاء لجنة المراقبة القضائية بالحقانية ، و ... محمد بك بالاسكندرية ، قال :

« وهو (١٠) ـ حفظه الله ـ كان ذا السبق والنهضة الاولى فى تحقيق هذا المشروع الجليل ، فانه بذل همته فى استكتاب هذا الكتاب من نسخة عتيقة مغربية ، رأيتها بالكتبخانة الخديوية ، وقد ركض فيها البلى ولعب ، واكل منها الزمان وشرب ، حتى ابلى ثوبها القشيب ، واذوى غصنها الرطيب ، ولم تسعد الايام بثانية تعززها بعد البحث والتنقيب .

وبعد كتابة نسخة منها وكل تصحيحها ومقابلتها على اصلها الى حضرة الاستاذ العلامة ، مرجع طلاب اللغة والادب ، الشيخ محمد محمود التركزى الشنقيطى وكان معه فى المقابلة صديقنا الفاضل الشيخ عبد الغني محمود ، فبذل في تصحيحها على الاصل من الاعتناء ما استوجب به وافر الجزاء ومزيد الثناء .

ثم قدمت للطبع ، فبذلنا في تصحيح المطبوع غاية المجهود ، وقمنا فيه ، ولله الحمد ، المقام المحمود . وكنا نرسل كل ملزمة ، بعد أن نفرغ من تصحيحها ، وقبل طبعها ، الى حضرة الشيخ المفتي حفظه الله . فقرأ من الكتاب عدة ملازم قراءة امعان واتقان ، زاد بها الكتاب حسنا وصحة ، ثم أسند معظم ملازم الكتاب الى نظر الاستاذ الشنقيطي ، فحظى الكتاب من نظره بابن بجدتها ، ومجلّى حلبتها ، وفارج كربتها . فقام الشيخ بما اسند اليه مضطلعا ، حتى انتهى الكتاب . وكم له فيه من اثر يشهد بفضله ورسوخ قدمه ، ومن آثار ماكتبه على حواشي الكتاب من التعليقات بقلمه ، فجاء الكتاب ، بتوفيق الله ، على ما يرام غاية فى الصحة ونهاية فى الاحكام . »

ومن هنا نستطيع أن نتمثل مبلغ ما كان يتخذ لاخراج كتاب مثل المخصص من احتفال به واعداد له . منذ تألفت له جمعية من العلماء والسراة ، الى الحرص البالغ على أن يتاح له من أسباب التحقيق أقصى ما يمكن . فقد كان من أول ما اتجه القوم اليه وحرصوا عليه ،

---

(١٠) أى محمد البخارى ، أحد الشخصيات التي لم تنل ما هى جديرة به من الدرس ، وصاحب قاموس البخارى ، أوسع المعجمات الفرنسية العربية واشملها . توفى سنة ١٩١٤ .

وجدوا فى البحث عنه ، الحصول على نسخةاخرى تكون الى جانب النسخة الوحيدة التي أتيحت منه ، وان لم يظفروا بذلك . ثم وكل امر تصحيح النسخة التى استخدمها محمد البخارى ومقابلتها على الاصل الى شيخ اللغويين فى عصره محمد محمود الشنقيطي ، واحد شيوخ الازهر الاعلام :الشيخ عبد الغني محمود ، فاذا مضى الكتاب بعد ذلك الى المطبعة والى مصححيها من العلماء المتمرسين ، فقد جعل اذن الطبع الى الاستاذ الامام ، يوقع به بعد قراءة التجارب قراءةامعان واتقان ، ثم الى الاستاذ الشنقيطى الذى صحب الكتاب فى أولى خطوات اعداده . وفى الحواشي المثبوتة فى صفحاته ما يدل على ماكان يتسم به من جد ، وما يشهد بيقظته ودقة نظره وسعة معرفته وحفظه .

ومبدأ استقصاء نسخ الكتاب موضع التحقيق وتحرى مصادره ، نراه قبل كتاب المخصص فيما اتخذ لتحقيق لسان العرب ،وذلك فيما حكاه (خادم تصحيح العلوم بدار الطباعة الزاهية الزاهرة ، ببولاق مصر القاهرة ، الفقير الى الله تعالى محمد الحسيني) فى الفصل الذى كتبه عنه وذيله به ، وقص فيه ما كان من شأن ناظر هذه المطبعة ، المرحوم حسين باشا حسني ، ازاءه ، وما اتخذه له من أسباب التحقيق ، قبل الشروع فى طبعه واثناءه ، اذ يقول :

« ... وجمع لنا ، فى تصحيح هذا الكتاب ، الاصول المهمة التى وجه مؤلفه رحمه الله نظره اليها ، وعوّل فى تاليفه عليها ، وهى : المحكم لابي الحسن على بن سيده الاندلسي ، والتهذيب لأبى منصور محمد بن احمد طلحه الازهرى اللغوى ، والصحاح للامام ابي نصر اسماعيل بن حماد الجوهرى ، ونهاية الغريب فى الحديث للامام اللغوى المحدث أبي السعادات مبارك بن أبي الكرم محمد ، المعروف بابن الاثير الجزرى ، وغيرها ، كتكملة الصحاح للامام الحسن بن الحسن الصفاني ، الى غير ذلك مما وصلت يدنا اليه ، وعرجنا فى التصحيح عليه .

وأحضر لنا أيضا من نسخ الكتاب النسخة الجارية فى وقف السلطان الاشرف برسباى شعبان ، التى قال السيد مرتضى شارح القاموس انها نسخة المؤلف ، وعول عليها فى شرحة للقاموس ، مستمدا منها ، وكتب على كل جزء منها بخطه ما معناه : قد طالعه محمد مرتضى مستمدا منه فى شرح القاموس .وكذلك ايضا ذكر صاحب كشف الظنون ما يفيد أنها نسخة المؤلف . لكنها قد عبثت بها ايدى الزمان ،فاضاعت ومزقت منها بعض الجثمان . وقد شملتنا عناية الحضرة الفخيمة الخديوية التوفيقية ، ادام الله ايامها ، ورفع على هام الكرام اعلامها ، فأحضرت لنا من الاستانة العلية نسخة الوزير الخطير ،والصدر الاعظم الشهير ، والعالم العلامة النحرير ، راغب باشا صاحب السفينة (١١) عليه سحائب الرحمة ، فاستعنا

(١١) هو محمد راغب باشا ، أحد ولاة الدولة العثمانية فى القرن الثامن عشر ، فى مصر والشام ، وصاحب المكتبة المعروفة باسمه فى استانبول ، ومؤلف كتاب (سفينة الراغب ودفينة الطالب) المشار اليه . توفى سنة ١٧٦٣ .

بها وبنسخ أخرى غيرها ، وبأصول الكتاب ايضا،على ما فقد من نسخة الاشرف التى عليها المعتمد بيدنا . وقد تولى تصحيحه بحول الله وقوته‌عصابة جهبذية وسادة المعية ... الخ .

فها نحن أولاء نرى هنا منهجا علميـــادقيقا ، شديد الحرص على توفير الادوات التى تمكن للنص أن يكون صورة دقيقة له ، كمــأداه صاحبه ، من تقصى النسخ المخطوطة ، وتعيين ما يظن انه النسخــة الأم ، ومصادرالكتاب التى ينص مؤلفه أنه صدر عنها ، الى جانب العناية البالغة بالمقابلة والمقارنة والمراجعةوالتصحيح ، على النحــو الذى يؤدى الينــا صورة منه هوامش الكتاب ، وما تدل عليه من‌دقة ويقظة ، ومن أدب علمى ومنهجية فى التعليق تثير الاعجاب ، مع انكار للذات يبعث علــى‌الدهشة ، فليس فيها مع ما تتضمنه من ذلك ما يشير الى اسم صاحبها . وانما ينتهى كــل‌تعليق منها بهذه العبارة : « ا هـ . كتبـــه مصححه » .

ولا تقف هــــذه التعليقات عند مقابلــةالنسخ ، او ايراد ما جاء في أصــول اللسان ، وتحرير النص بها ، وقد يكون مبتورا فيستكمل ،او محرفا فيصحح ، مع مراجعة المخطوط علــى ما طبع ، بل تمضى بعد ذلك فى مراجعة مايقتضيه‌التحقيق من كتب الادب والتاريخ واللغة والتفسير والبلدان والعروض ، ما دعت الحاجــــة الــى‌مراجعتهــا ، كأساس البلاغــــة للزمخشرى ، والقاموس للفيروزبادى ، وشرحـــــه المـرتضى‌الزبيدى ، وكتاب سيبويه ،ومعجم البلدان‌لياقوت الى غير ذلك .

بل ربما جاء النص فى غير موضع من‌الكتاب ، فلا يغفل المصحح عن‌ذلك ولا يفوته التنبيه اليه ، وقد يجيء مختلفا ، فلا يفوته التنبيه على ما يرى‌انه الصحيح ، كما نرى ذلك فى غير موضــــع . (من ذلك ما جاء فى حواشي الجزء التاسع ، فى‌مادة (نوط) ، ومــادة (وسط) ومـــــادة (غنظ) ، فى الصفحات ٢٩٦ ، ٣٠٨ ، ٣٢٨) .

وقد يتوقف المصحح احيانا عند نص‌لايتضح‌له وجهه . ولم يتح له ما يوجهه به ، أو مصححه عليه ، فيضع فى الهامش بازائه هــذه العبارة :« كذا بالاصل ، وحرره »

كما يقترح أحيانا تصحيح النص على أكثرمن وجه . (كما نرى ذلك في مادة « ارط »)ومن صورة الدقة التى اتسم بها عمل المصحــح في‌هذا الكتاب ان يورد صاحبه حديثا ، فيظن انه صدر به عن النهاية فى غريب الحديث لابن الاثير ،اذ كان من مصادره التى نص هو عليها . فلايفوت المصحح ان يلتمسه فيه ، فاذا لم يجده نص على‌ذلك . (كما نرى ذلك) مثلا فى مادة « نجز ») .

واذاكانت اوضاع‌هذه التعليقات أوالحواشي‌تختلف فى صورتها عن المألوف المتعارف عليه ، اذ جاءت فى الهامش الجانبي ، وبدون ارقام فى الاعم‌الاغلب ، على ما كان متعارفا عليه فى‌كتب‌الحواشى والتقارير ، فان ذلك لا يغير من منهجيتها ، وليت‌الذين أعادوا طبع اللسان جعلوها بحيث تتفق مع ماتواضعنا عليه ،وليتهم اضافوا اليهاالتصحيحات‌التي دونهــا احمد تيمور واخرجهــا فى كتاب ،

والتصحيحات التي نشرها عبد السلام هارون ،ثم قدموا له بما يدل على الجهود المختلفة التى بذلت في اخراجه وتحقيق نصه .

ومهما يكن من أمر فان هذين الكتابين :لسان العرب والمخصص ، اللذين حققا وطبعا فيما بين سنة ١٨٨٢ وسنة ١٩٠٤ يمثلان مرحلة جديدة فى تحقيق التراث فى مصر ، فى العصر الحديث ، أخذت بشروط التحقيق العلمى ومبادئه ، وبلغت من ذلك مبلغا جديرا بالتنويه ، وان اخلت ببعض الاوضاع الشكلية فى النشر العلمى .

وفى سياق هذا الحديث الذى نود ان نؤرخ به لتحقيق التراث وما هو بسبيله فى مصر ، ونرجو ان نتبين به شيئا من مراحله ووجوهه ، ينبغى الا نغفل الاشارة الى حدث من الاحداث صدر عن ذلك الاتجاه ، وهو تكوين (**جمعية المعارف**) التى انشأها سنة ١٨٦٨ محمد عارف باشا ، وضمت عددا غير قليل من علماء مصر وسراتها ، وكان من اهدافها المشاركة فى أحياء التراث العربى ، فتولت « طبع طائفة من أمهات الكتب فى التاريخ والفقه والادب » كما يقول عبد الرحمن الرافعى في الفصل الذى كتبه عنها ، واورد فيه اسماء بعض هذه الكتب كما ذكر فيما تحدث به عنها انه كان لها مطبعتها الخاصة بها ، الى جانب استخدامها مطبعة بولاق وبعض المطابع الاهلية ، كالمطبعة الوهبية . (١٢)

ولا نحسب ان ما طبعته هذه الجمعية كان يعنى بأكثر من تحرى صحة العبارة وتقويم النص ، فلم يكن المنهج العلمى الحديث فى التحقيق قد فرض نفسه بعد ، على الصورة التى رأيناها فى نشر لسان العرب والمخصص ، بعد ان حلت هذه الجمعية ببضعة عشر عاما .

• • •

وفي الوقت الذى كانت اجزاء لسان العرب تظهر فيه ، ويتلقفها القراء ، كانت هنالك ناشئة من الشبان ، اتصلوا بالثقافة الأوروبية واعجبوا بها ، بقدر حرصهم على شخصيتهم العربية بجميع عناصرها ومقوماتها . وكان من هؤلاء الشباب (أحمد زكي) ، الذى عرف فيما بعد **بلقب شيخ العروبة . وكان منذ نشاته الاولى مشغوفا بالادبين العربي والفرنسى ، مراوحا** نشاطه بينهما ، مما رشحه ليكون عضو الوفد المصرى فى مؤتمر المستشرقين الذى انعقد فى لندن سنة ١٨٩٢ ، وهو فى الخامسة والعشرين من عمره ، ثم ما بعد ذلك من مؤتمرات ، مما وثق صلته بائمة المستشرقين ، ودققه على منهجهم فى تحقيق التراث العربى ونشره ، كما اتاحت له مثل ذلك عضويته للمجمع العلمى المصرى .

وكان أمر ذلك التراث والتفكير فى وسائل احيائه ، وفي مظهر ذلك الاحياء ، مما سيطر عليه ، وجعل يداعب احلامه ويغمر احاديثه ، كما نرى ذلك فيما قاله فى التصدير الذى قدم به كتاب

---

(١٢) عصر اسماعيل ٢ : ٢٥٦ ــ ٢٥٨ الطبعة الاولى ــ سنة ١٩٣٢ .

الادب الكبير لابن المقفع . وكان – بعد كتاب نكت الهميان فى نكت العميان – من بواكير عمله فى تحقيق التراث . وقد طبع بالاسكندرية سنة ١٩١٢ . وذلك اذ يقول فى سياق هذا التصدير :

« ما زلت منذ نيف وعشرين عاما وانا أنادى ذوى الفضل فى بلادى ليتعاونوا على احياء الآداب العربية ، حتى آذن الله بنجاح المسعى وتحقيق المنى ، وفى هذه الايام العباسية السعيدة » .

واذن فقد بدأ أحمد زكى باشا الدعوة الى (احياء الآداب العربية) قبل سنة ١٨٩٠ . فى صدر حياته ، وفى ابان صدور لسان العرب ، وقبل بدء صدور المخصص . وهو يعنى ، في هذه الفقرة ، بنجاح المسعى موافقة مجلس النظار على مشروعه الذى تقدم به . وقد صرح بهذا فى التمهيد الذى كتبه لكتابه عن الترقيم ، سنة ١٩١٢ ، اذ يقول :

« .. حتى اذا أشرقت علينا انوار هذا العصر العباسى المجيد ، اخذت في الانتعاش ، خصوصا عندما أقرت الحكومة الخديوية المصرية احياء الآداب العربية . وكان من كمال التوفيق ان أتاح الله للهيمنة على نظارة المعارف العمومية ، والاشراف على احياء الآداب العربية ، سعادة النابغة المفضال أحمد حشمت باشا » .

ومنذ جعلت فكرة هذا المشروع تداعب خياله وتراود أحلامه ، وهو دائم التفكير فيه والدعوة اليه والاعداد له ، فيما يكتب من ابحاث وما يلقى من أحاديث وما يشهد من مجالس ، وفيما يقوم به من رحلات كان يحرص أشد الحرص فيها على تحقيق ما كان همه الاول منها ، وهو ان يزور خزائن الكتب التى تحتفظ بالتراث العربى ، كمكتبة الاسكوريال فى اسبانيا ، ومكتبات الاستانة ، يراجع فهارسها ، وينقب فى ذخائر مخطوطاتها ، ويعكف عليها قارئا ومصورا ما يروقه منها .

وقد نوه ببعض ذلك فى حاشية التصدير الذى كتبه لكتاب التاج المنسوب للجاحظ ، اذ يقول :

« أرى من واجبى أن أذكر بالشكر المعاونة الثمينة التي بذلها لى صديقى المفضال ، نعمة الله افندى البغدادى ، المشتغل بالمحاماة فى القسطنطينية ، فقد جعل نفسه وقفا على خدمتى ومساعدتى أثناء اشتغالى فى عاصمة الخلافة الاسلامية بجمع المواد التى كانت أساسا لمشروع احياء الآداب العربية » .

حتى اذا وافقت الحكومة على هذا المشروع ، ورصدت له بعض ما يحتاجه من مال ، فقد تقدم بكتاب التاج هذا يستهل به عمله فيه ، وقدم له بمقدمة طويلة مفصلة يحتج فيها لما صح عنده انه للجاحظ ، كما ذيله بطائفة من الفهارس ، واصطنع فى تحقيقه والتعليق عليه المنهج العلمى الحديث الذى يصطنعه علماء المستشرقين ، فى دقة واحكام واحاطة .

واتخذ هذا المشروع من دار الكتب المصرية مركزا له ، اطلق عليه اسم (القسم الادبى) ، وتضمن طائفة من الكتب ، منها ما عنى زكى باشا بتحقيقه بنفسه ، ككتاب الاصنام لابن الكلبى ، وتاريخ المقدمة التى كتبها للطبعة الاولى ٣٠ يناير سنة ١٩١٤ ، وكتاب انساب الخيل له ايضا . وهو ، وان لم يصدر عن دار الكتب الا فى سنة ١٩٤٦ ، الا انه كان قد طبع قبل أكثر من ثلاثين عاما

من هذا التاريخ، وأرجىء اصداره حتى يتم اعدادما كان زكى باشا قد أخذ به نفسه ، ليجعله ملحقا له ، وهو معجم بأسماء الخيل المشهورة فيالجاهلية والاسلام . ولكن بعض العوائق حالت دونه ، وتوفى زكي باشا سنة ١٩٣٤ ، وكالجزءالاول من كتاب (مسالك الابصار فى ممالك الامصار) ، لابن فضل الله العمرى ، وقد طبعسنة ١٩٢٤ ، وبقى سائره لم ينشر شيء منه ـ فيما أعرف ـ حتى الآن .

وبانشاء (القسم الادبى) فى دار الكتبالعصرية ، أو بانتقاله اليها من مطبعة بولاق ، وبهذه البدايات المبشرة ، تطلع الناس الى عهدجديد فى تحقيق التراث ونشره،شكلا وموضوعا. ومن ذلك ـ فيما نقدر ـ كان اتجاه السيدعلى راتب ، أحد سراة القاهرة ووجهائها ، الى دار الكتب العصرية ، سنة ١٩٢٥ ، مقترحاعليها اعادة طبع كتاب الاغانى لابى الفرج ، بعد مراجعته وتصحيحه وضبطه وتفسير مغلقه ،كاملا كما وصفه مصنفه من غير حذف ولا ابدال كما هو نص ما جاء فى كتابه الى مدير الدار ،متكفلا بنفقة الطبع .

وكان لتلك الاريحية أثرها في مبادرة القسمالادبى بدار الكتب الى الاستجابة لذلك الاقتراح واعداد العدة لتحقيقه باتخاذ الاسباب المختلفة،كما كان يراها ، لكى يظهر كتاب الاغانى بالصورة الجدير بها ، بريئا من عيوب طبعتيه السابقتين.

وقد تضمن التصدير الذى كتبه رئيسقسم .التصحيح بدار الكتب للجزء الاول منه بيانا بما أعدته الدار من أدوات التحقيق ، وبماتخذته فى المقابلة والتصحيح والمراجعة في هذا الجزء . فذكر نسخ الاغانى الموجودة فى الدار،مطبوعة ومخطوطة ، معرفا بكل منها ، معينا الرمز الذى اتخذ لها . وجملتها ثمانى نسخ ، ثلاث منها مطبوعة ، أولاها الطبعة الاوروبية التى طبعت سنة ١٨٤٠ فى جريبزفولد ، ثم طبعةبولاق سنة ١٢٨٥ هـ ، ثم طبعة الساسى ، كما عقب على ذلك ببيان الكتب التى أعدتليستعان بها فى التصحيح ، وقد وكل أمره الى لجنة مؤلفة منه ومنالشيخ محمد الخضر حسين،والشيخ أحمد عبد الرحيم ، يليها لجنتان للمراجعة : الاولى مؤلفة من السيد محمدالببلاوى ، وقد وصف فى هذا التصدير بأنه مراقب أحياء الاداب العربية بالدار ، وحافظابراهيم وأحمد نسيم ، والاخرى للمراجعة الاخيرة مؤلفة من أحمد تيمور باشا ، وجعفروالى باشا ، والشيخ محمد الخضرى ، والشيخ أحمد أمين . وقد صدر هذا الجزء سنة ١٩٢٧ .

ومع هذا الحرص على أن نذكر طبعةالساسى ، وهى ليست غير طبعة تجارية ، بين مراجع التصحيح ، لم تعن الدار ولا القائمونعلى التصحيح فيها باستقصاء نسخ الاغانى الموجودة فى المكتبات الاخرى ، أو على الاقلما هو مدون فى فهارسها ، واستنساخها وضمها الى النسخ المذكورة في ذلك التصدير ، وكان ذلكمن أول ما يجب الاتجاه اليه . وقد وعد مدير الدار في كلمته التى صدر بها الجزء الثانى ببذل« الجهد فى استحضار نسخ مما قد يوجد من

هذا الكتاب فى المكتبات الاخرى » . وهى عبارة تدل على ان الدار لم تعن حتى ذلك الوقت بمعرفة ما هو موجود من نسخ الكتاب فى المكتبات الاخرى ، فهو لا يزال عندها أمرا محتملا .

وع هذا فقد ظل الاعتماد فى تحقيق الاغانى على نسخ الدار وحدها ، حتى الجزء الثالث عشر ، الذى صدر سنة ١٩٥٠ . وبعد ثمانى سنوات صدر الجزء الرابع عشر ، بتصدره بيان من الدار يقول انها حصلت اخيرا على أجزاء متفرقة من هذا الكتاب فى مكتبتى ميونخ وتوبيخن . كما أخذت الدار منذ ذلك الجزء بنظام جديد فى التحقيق ، فقد اعفت نفسها سنه، ورات ــ كما هو نص بيانها ــ « ان تستعين بنخبة من جهابذة العلماء المتضلعين فى فنون العربية وآدابها وتاريخها ، لانجاز الكتب التى تقوم بتحقيقها واخراجها » . وبذلك وكلت تحقيق كل جزء من أجزاء الاغانى الى أحد الاساتذة ، يستقل به ويحمل تبعته . وبذلك أيضا اختفى اسم (القسم الادبى) من صدر الكتاب ، كأن لم يعد له وجود بعد في الدار .

ومنذ الجزء السابع عشر الذى صدر سنة ١٩٧٠ انتقلت الولاية على تحقيق الاغانى واخراجه الى الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر .

• • •

وبعد ان أخلى (القسم الادبى) مكانه في دار الكتب ، بعد ان أبلى بلاء مذكورا ، على الرغم من وجوه التقصير والمآخذ التي أخذت عليه ، فيما تولاه من تحقيق طائفة غير قليلة من كتب التراث ، وما شارك به فى مثل الكتب التي حققها الاستاذ عبد العزيز الميمنى ، فان هذا المكان لم يلبث أن شغله (مركز تحقيق التراث) الذى انشىء بالدار ، ليؤدى ما كان يؤديه القسم الادبى ، بصورة أشمل ، وأسلوب علمى ادق ، ومنهج واضح مطرد .

وكان من أول ما اختطه أن يكون ــ الى جانب مضيه فى الطريق الذى شقه القسم الادبى ــ مركزا للتحقيق عامة ، يمكن أن يلجأ اليه المحققون ، أفرادا وهيئات ، فيما هم بسبيله ، فيسدد خطاهم ، ويقدم اليهم كل ما يعينهم على بلوغ الغاية فيما يحققون .

كما كان من أول ما حرص هذا المركز عليه الا يقف نشاطه عند حدود الآثار الادبية وحدها ، كما كان شأن القسم الادبى ، بل يجعل هذا النشاط ممثلا لصنوف التراث العربى المختلفة ، ادبية وعلمية . وكأنما لاحظ أن تراثنا العلمى لم يظفر من التحقيق بما هو جدير به ، وبما يمكن أن يجلو صورة الفكر العربى جلاء كافيا ، فكان عليه أن يتلافى هذا التقصير . والى جانب ذلك كان يقدر أنه بما يمكن ان يتاح له منه يستطيع ان يخدم الجهود المبذولة لتعريب لغة العلم ، ويؤازر مجمع اللغة العربية وغيره من المجامع والهيئات الاخرى فيما يحاوله من وضع مصطلحات عربية بازاء المصطلحات الاوروبية السائدة ، ويصل بذلك ما بين قديم التعبير العلمى وحديثه .

وبذلك أخذ نشاط هذا المركز ، كما خططه واخذ فى تطبيقه ، يتمثل فى مجموعة من الوحدات تعنى كل وحدة منها بجانب من جوانب التراث العربى ، اسلامى ولغوى وأدبى وتاريخى وفلكى وموسيقى وجيولوجى ، الى غير ذلك كعلوم الاوائل المنقولة الى اللغة العربية . ولكل وحدة من هذه الوحدات استاذها المتخصص فى موضوعها ، المتمرس بلغتها وأسلوبها ، ومعه معاونوه من الشبان الذين تخصصوا فى هذه الموضوعات في دراستهم الجامعية ، يعينونه ويتدربون بالعمل معه في تحقيق ما أخذ فى تحقيقه .

ومن أجل توفير أدوات التحقيق وتيسير استخدامها ، عنى المركز من أول يوم بتكوين مكتبتين خاصتين به، احداهما للفهارس والاخرى للمراجع .

اما المكتبة الاولى فقد اراد أن تضم جميع فهارس الكتب العربية فى مكتبات العالم المختلفة، عربية وأجنبية ، شرقية وغربية . مرتبة منسقة. وقد جمع فيها كل ما اتيح له منها ، واحسب أنه فى سبيل استكماله . وانه مازال ماضيا فيما بداه من استخراج الفهارس التى نشرت فى بعض الدوريات العلمية ، كمجلة معهد المخطوطات العربية، ومجلة المجمع العلمى العراقى، ليضمها اليها ، الى جانب ما شرع فيه أيضا ،وارجو ان يكون ماضيا فى أدائه ، من تفريغ هذه الفهارس فى بطاقات ، وترتيبها من بعد وتصنيفها ، بحيث يستطيع المحقق ، سواء كان من محققى المركز أم من غيرهم ، أن يحيط علما بجميع نسخ الكتاب الذى يحققه ، حين يراجع هذه البطاقات .

وأما المكتبة الاخرى فقد أريد بها أن تضم جميع المراجع العامة والكتب الاصول التى يحتاج اليها فى التحقيق . وقد أعدت اعدادا يتفق مع وجوه نشاط المركز، في وحداته المختلفة، ورتبت ترتيبا يتيح للباحث او المحقق أن يرجع اليها ، ويظفر ببغيته منها ، فى أقرب وقت وبأيسر جهد .

ولعل ذلك ــ الى جانب كفاية الاساتذة المحققين وايمانهم بعملهم واقبالهم عليه ، واخلاص معاونيهم وتفانيهم ــ كان مما أتاح لهذا المركز أن يصدر في هذه الفترة القصيرة من حياته ، منذ بدأ العمل فيه سنة ١٩٦٩ ، مجموعة لا بأس بها من كتب التراث تمثل وحداته المختلفة ، كما تمثل ، فى جملتها ، مبادىء التحقيق العلمى فى أمثل صوره .

● ● ●

وبعد ، فليس بنا فى هذا الفصل أن نتتبع تاريخ حركة تحقيق التراث ، نتقصاها ونمضى وراءها فى شتى مواطنها ، وانما نتناول من ذلك ما يتصل بمنهج التحقيق ووجوهه المختلفة ؛ ولعل فيما قدمنا من ذلك ما فيه بلاغ .

احمد مختار العبادى

من التراث العربي الاسباني
نماذج لاهم المصادر العربية
والحوليات الاسبانية التي تأثرت بها

تفتقر المكتبة العربية الى كتاب شامل يتناول دراسة مصادر التاريخ الاسلامى فى المغرب والاندلس Historiography . وهذا العمل فى الواقع يحتاج الى جهود لجنة من المؤرخين العرب المتخصصين فى هذا الميدان ، تعكف على دراسة هذه الاصول التاريخية سواء كانت مصادر عربية أو حوليات اسبانية .

وحسبى فى هذه الدراسة ان أعرض على القراء نماذج من هذا التراث التاريخى الضخم ، الذى خلفه لنا العلماء الاندلسيون والمغاربة والاسبان ، متوخيا فى ذلك الترتيب الزمنى والتسلسل التاريخى لهذه الأصول .

وقد قسمت الموضوع الى قسمين :

القسم الأول : يتضمن المصادر العربية الأندلسية والمغربية .

والقسم الثاني : يتناول الحوليات الاسبانية التى تأثرت بالمصادر العربية .

• • •

أولا : المصادر العربية الاندلسية والمغربية

الفترة الأولى من تاريخ الأندلس ، فترة مضطربة غامضة ، لأن مصادرها لم تدون في اسبانيا مسرح الحوادث والعمليات الحربية . فالمسلمون الذين كانوا في اسبانيا في تلك الفترة الأولى ، كانوا جنودا محاربين لاهمّ لهم الا القتال والجهاد وجمع الغنائم . أما الكتاب والمؤرخون ، فقد كانوا في الشرق حيث القيادة العليا ، ولاسيما مصر التى كانت بحكم وضعها الجغرافي القاعدة العسكرية الكبرى لجميع العمليات الحربية في المغرب والاندلس : تمر جيوش الغزو منها ، كما يمر بها الجنود العائدون الى أوطانهم . ومن ثم أصبحت مصر مركزا لما كان يكتب من أخبار عن المغرب والاندلس .

والجدير بالذكر ان اهتمام المصريين بالاندلس ، بدأ قبل أن يغزو المسلمون هذه البلاد . فأول ذكر للاندلس بين المشارقة ، هو ما كتبه عنها بعض العلماء اليهود الذين اعتنقوا الاسلام ، وملأوا كتب التاريخ الاسلامي بأخبار مستمدة من مصادر الثقافة اليهودية القديمة مما اصطلح على تسميته بالاسرائيليات ، كالأحاديث المنسوبة الى كعب الاحبار ، ووهب بن منبه ، وهى أحاديث احتفظت بها كتب التاريخ المصرى ، وتناقلها المؤرخون المصريون من قديم ، وان كان لايستبعد ان يكون الكثير منها موضوعا . الا انه من الثابت ان المحدثين المصريين تأثروا بها الى حد كبير . مثال ذلك بعض الاخبار الخاصة بالاندلس التى تروى عن الصحابى المصرى المعروف عبد الله بن عمرو بن العاص الذى توفي سنة ٦٥ هـ ، اى قبل فتح الاندلس بنحو ربع قرن .

ثم تأتى بعد ذلك **طبقة التابعين** الذين دخلوا الاندلس ، وشاركوا في غزوها أمثال موسى بن نصير ، وعلي بن رباح ، وحنش الصنعاني وغيرهم . ويلاحظ ان عددا كبيرا من التابعين عاشوا في مصر ، ودرسوا فيها على يد الصحابي عبد الله بن عمرو بن العاص . ولقد عاد معظم هؤلاء التابعين الى مصر بعد انتهاء فتح الاندلس . وكان من الطبيعى ان يقصوا على تلاميذهم قصة الفتح ، وما شهدوه في الاندلس من عجائب . ولم تلبث هذه الاخبار السماعية ان اخذت تتناقل في المجالس الادبية والدينية في مصر واشتغل بها الفقهاء والمحدثون المصريون أمثال الليث بن سعد (ت ١٧٥ هـ) وعبد الله بن لهيعة (ت ١٧٤ هـ) .

الا انه يلاحظ ان كل هذه الروايات بحكم كونها سماعية كان ينقصها الدقة ، وتسودها المبالغة والأساطير ، ولكنها على كل حال تدل على أن المصريين كانوا أول من وضع أسس التاريخ الأندلسي (١) .

---

(١) انظر (Mahmud Makki : Egipto Y La Historiografia Arabiyo Espanola)
Revista del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid Vol. V Madrid 1957.

(أ) مؤرخو القرن الثالث الهجرى (٩ م) :

وأول كتاب عربى وصل الينا عن تاريخ المغرب والاندلس، كتبه المؤرخ المصرى عبد الرحمن ابن عبد الحكم وعنوان كتابه : « فتوح مصر والمغرب والاندلس » .

عاش ابن عبد الحكم فى الفسطاط فى القرن الثالث الهجرى ، فهو معاصر للطبرى والبلاذرى، وقد اختصت أسرته بدراسة الفقه والحديث ، ونزل عندها الامام الشافعى ودفن فى مقابرها وقد درس علي ابن عبد الحكم عدد كبير من المغاربة والاندلسيين ، وكتابه يعتبر من أحسن ماكتب فى فتوح المغرب والاندلس وابعدها عن الاساطير . لهذا انتشر فى الاندلس واخذ عنه كثير من المؤرخين الاندلسيين المتأخرين أمثال ابن الفرضي فى كتابه « تاريخ علماء الاندلس » ، وابن خير فى فهرسته، والحميدى فى « جذوة المقتبس » وغيرهم .

وقد اهتم **المستشرقون** بنشر هذا الكتاب مثل تشارلز تورى Charles Torrey الاستاذ بجامعة ييل Yale بولاية نيوهافن New Haven بأمريكا . ومثل المستشرق الفرنسي البرت جاتو A. Gateau الذى اقتصر على نشر الجزء الخاص بفتح المغرب والاندلس فقط مع ترجمة فرنسية له بعنوان Gateau : Conquete de l' Afrique du nord et de l'Espagne ومثل المستشرق الفرنسي هنرى ماسيه Henri Massé الذى نشر الجزء الخاص بمصر فقط فى مطبعة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، فى جزأين . وكذلك نشر الكتاب حديثا أستاذ مصرى هو عبد المنعم عامر ، كما كتب الدكتور ابراهيم أحمد العدوى دراسة عن الكتاب ومؤلفه بعنوان: ابن عبد الحكم ، رائد المؤرخين العرب (مكتبة الانجلو ، القاهرة ١٩٦٣) . أما أقدم كتاب كتبه الاندلسيون انفسهم عن تاريخ بلادهم ، فهو :

كتاب مبتدا خلق الدنيا المعروف بتاريخ عبد الملك بن حبيب الالبيرى . هذا المؤرخ عاش فى مصر ، ودرس على علمائها ، ثم عاد الى بلاده حيث اشتغل معلما بمسجد قرطبة ، ولهذا جاء كتابه مصريا فى روايته ومصادره مما يجعلنا ندرجه فى عداد الكتب المصرية . وتوفى ابن حبيب سنة ٢٣٨ هـ (٨٥٢م) . والقسم الاندلسي من الكتاب يتناول أحداث فتح الاندلس ومن دخلها من التابعين ، وقد نشره الدكتور محمود علي مكي فى صحيفة معهد الدراسات الاسلامية بمدريد سنة ١٩٥٧ ، حسب النسخة الوحيدة المخطوطة التى توجد الآن فى مكتبة البودليانا باكسفورد رقم ١٢٧ .

واستمرت كتابة التاريخ الاندلسي فى يد المصريين حتى القرن الرابع الهجرى (١٠م) ، ثم اخذ بعد ذلك أثر المصريين فى كتابة هذا التاريخ يضعف ويتضاءل .

والسبب فى ذلك يرجع الى أن الثقافة الاندلسية فى ذلك الوقت كانت قد نمت وازدهرت واستقلت بشخصيتها الاندلسية عن المشرق ثقافيا وسياسيا أيام عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم المستنصر وحفيده هشام المؤيد . فتولى الاندلسيون انفسهم كتابة تاريخ بلادهم .

(ب) مؤرخو القرن الرابع الهجرى (١٠م)

من أهم الكتب الاندلسية التى ظهرت فى القرن الرابع الهجرى (١٠م) ، ايام ازدهار الخلافة الأموية بالاندلس ، نذكر : —

١ — **كتاب تاريخ افتتاح الاندلس ، لابي بكر** محمد القرطبي المعروف بابن القوطية : وواضح من اسم المؤلف أنه كان من سلالة امراة قوطية او اسبانية ، وهى الاميرة سارة حفيدة ملك اسبانيا غيطشه Witiza القوطى . وقد تزوجها عيسى بن مزاحم ، مولى هشام بن عبد الملك ، عندما ذهبت الى دمشق لبحث ميراث أبيها ، ثم عادت معه الى اسبانيا ، ومن سلالتها جاء مؤلف هذا الكتاب الذى يعتبر بحكم هذا الزواج المختلط من طبقة المولدين . وقد تأثرت كتابته بتلك النزعة الوطنية الاسبانية ، فنراه يمدح الامير القوطي أرطباس بن غيطشه ويصفه بالسياسة والعلم ، بينما يهاجم القائد العربى الصميل بن حاتم ، ويصفه بالجهل والأمية ، ويسوق فى ذلك قصة المعلم الذى كان يقرا على الصبيان الآية : « وتلك الأيام نداولها بين الناس » فقاطعه الصميل بأن الآية تقول : « وتلك الأيام نداولها بين العرب » !! وبعد أن اقتنع الصميل بخطأ رأيه ، صاح قائلا : « سبحانك ربى أن تجعل الحكم فى أراذل الناس دون العرب » !!

فنزعة ابن القوطية فى هذا الكتاب نلاحظ فيها تعصبا ضد الانسان العربي وضد السيادة العربية ، ولهذا يمكن ان نعتبرها النواة الأولى لحركة الشعوبيه فى اسبانيا ، وان كانت هذه الحركة لم تظهر بوضوح الا فى عصر ملوك الطوائف فى القرن الخامس الهجرى (١١م) على يد ابن غرسية الشعوبى فى رسالته المعروفة التى يهجو فيها العرب (٢) .

والمعروف أن الشعوبية لم تهاجم الاسلام كدين، وانما هاجمت السيادة العربية على البلاد ، فابن القوطية كان مسلما ومتعصبا للاسلام ، وضليعا فى العلوم الفقهية واللغوية ، وله كتاب آخر فى النحو يعرف بكتاب الافعال ، انما لم يمنعه هذا من أن يظهر سخطه على العرب الذين سيطروا على مرافق البلاد وحرموا منها طبقة المولدين التى ينتمى اليها .

وكتاب تاريخ افتتاح الاندلس لابن القوطية، يتناول الاحداث التاريخيه التى مر بها الاندلس منذ الفتح العربى حتى وفاة الامير عبد الله الأموى سنة ٣٠٠هـ . ويفهم من سياق الاحداث ان الذى دون الكتاب هو احد تلاميذه ، اذ ترد دائما عبارة: قال شيخنا أبو بكر أو قال ابن القوطية . وقد يؤيد ذلك أيضا أن المؤرخ القرطبي ابن الفرضي ، وهو من تلاميذ ابن القوطية ، لم يذكر هذا الكتاب فى معجمه تاريخ علماء الاندلس ، مع أنه ذكر مؤلفاته الأخرى مثل كتاب تصاريف الافعال ، وكتاب المقصور والممدود (٣) وغير ذلك ، مما يدل على أن تاريخ ابن القوطية جمعه أحد تلاميذه بعد وفاته (٣٦٧هـ) بمدة من الزمان .

---

(٢) راجع (احمد مختار العبادى : الصقالبة فى اسبانيا وعلاقتهم بحركة الشعوبية (مدريد ١٩٥٣) .

(٣) ابن الفرضى : كتاب تاريخ علماء الاندلس ، ترجمة رقم ١٣١٦ .

والكتاب نشره العالم الاسباني باسكوال دى‌جاينجوس P. De Gayangos وترجمه الى الاسبانية المستشرق الاسبانى خوان ربيرا J. Ribera (مدريد ١٩٢٦) .

٢ – كتاب أخبار مجموعة فى فتح الاندلس‌وذكر امرائها ، لمؤلف مجهول :

يبدأ بحروب العرب فى بلاد المغرب‌والاندلس‌على عهد موسى بن نصير ، وقصة يوليان حاكم سبتة وعلاقة ابنته بملك القوط ردريق Rcdrigo ، ويستمر فى تأريخ احداث هذه الفترة الاسلامية الاولى ، وينتهى بوفاة الخليفة عبد الرحمن‌الناصر ، سنة ٣٥٠هـ (٩٦١م) .

ويعتبر هذا الكتاب مصدرا أساسيا فى‌تاريخ تلك الفترة الاولى ، اذ ان مؤلفه قد تتبع أخباره من جميع مصادرها السماعية والكتابية ،وتوخى الدقة فيها بشكل جعل لرواياته قيمة تاريخية كبيرة . الا أننا نلاحظ ان الكتاب يتعصب‌للعرب وللسيادة العربية مما يدل على أن مؤلفه عربى صميم ، على عكس تاريخ ابن القوطية الذى‌يمثل وجهة نظر العناصر غير العربية من الاسبان المسلمين .

وقد نشر كتاب أخبار مجموعة المستشرق‌الاسبانى لافونتى الكنترا Lafuente Alcantara .

أما عن تاريخ تأليف هذا الكتاب فمختلف‌فيه ، فالبعض يجعله فى القرن الرابع الهجرى ، والبعض الآخر يجعله فى القرن الخامس الهجرى،واستند كلا الفريقين على عبارة وردت فى الكتاب وتتعلق بسياسة الخليفة الأموى‌عمر بن عبد العزيز(ت ١٠١هـ) وهي سياسة اقفال او عودة الجيوش الاسلامية من أطراف الدولة ، مثل‌الهند وتركستان والدولة البيزنطية واسبانيا . فقد كان هذا الخليفة يرى استبدال سياسة‌العنف بسياسة الدعوة السلمية للاسلام ، وايقاف جميع العمليات الحربية فى اطراف الدولة وعودة‌الجيوش من هذه الجهات ، ولكنه مات قبل أن يحقق مشروعه . فصاحب اخبار مجموعة يعلق‌على هذه السياسة العمريه بقوله :

« وكان رأيه انتقال أهلها منها (أى‌اسبانيا) . . . وليت الله كان أبقاه حتى يفعل ،فان مصيرهم (أى المسلمين) الى‌بوار ، الا أن يرحمهم الله » .(٤)

هذا النص هو الذى اعتمد عليه المؤرخون‌فى تحديد القرن الذى ألف فيه هذا الكتاب : فالمستشرق الهولندى رينهارت دوزى R. Dozy (ت ١٨٨٤م) ، يرى ان الفترة السيئة التى مرت بالمسلمين فى الاندلس ، هى فترة ملوك الطوائف‌التى تفككت فيها الدولة بعد سقوط الخلافة الاموية بالاندلس . وعلى هذا الاساس افترض‌ان كتاب اخبار مجموعة الف فى القرن الخامس الهجرى أو الحادى عشر الميلادى (٥) .

---

(٤) راجع كتاب اخبار مجموعة ص ٢٣ .

(٥) راجع الدراسة التى كتبها دوزى عن المصادر الاندلسية‌فى مقدمة كتاب البيان المغرب لابن عذارى جـ ١ ص ١٠ .

أمـا المستشرق الاسـبانى خوليان ريبيرا(ت ١٩٣٣) ، فيرى أن فترة الحروب الداخلية التى سادت الاندلس عقب وفاة الامير عبد الرحمن الثانى (٢٣٨هـ/٨٥٢م) واستمرت حتى بداية عهـد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠هـ/٩١٢م) ،وهى تقدر بنحو ستين سنة ، قد نتج عنها صهر جميع العناصر الاندلسية فى أمة واحدة تحكم بيدأبنائهـا جميعا ، بحيث لم يعد للارستقراطيـة العربية تلك المكانة المرموقة التى كانت لها مـن قبل . ولما كان صاحب كتاب أخبار مجموعة ، عربيا قرشيا صميما ، كما هو واضح من كتابته ،فان حالة المسلمين فى نظره هو كانت سيئة فى ذلك الوقت بعد ان فقد الجنس العربى نفوذه القديم . وعلى هذا الاساس افترض المستشرق الاسبانى ريبيرا أن تأليف هذا الكتاب حدث فى القرن الرابع الهجرى فى عصر عبد الرحمن الثالث (الناصر) .

كذلك لاحظ ريبيرا من أساوب الكتاب أن القسم الاول منه يهتم بالامور الحربية ، بينمـا يهتم القسم الثاني منه بالأمور الدينية ، الامـر الذى جعله يفترض أن الكتاب تضافر على كتابته بعض رجـال السياسـة والدين ، فهى أخبار مجموعة سجلها أناس مختلفون ثقافة وفكرا . (٦) وكيفما كان الامر ، فان كتاب اخبار مجموعـة يعتبر مرجعا أساسيا فى تاريخ الاندلس .

٣ ــ كتاب وصف الاندلس لأحمد بن محمد الرازى ويعرف بابن لقيط الكاتب :

كما يلقب ايضا بالتاريخى لكثرة انشغاله بالتاريخ والتأليف فيه . وهو ينتمى الى أسرة انجبت ثلاثة من المؤرخين كـان هـو أحدهـم وأشهرهم ، اما الاول فهو أبوه محمد بن موسى الرازى ، وهو مشرقى الاصل من مدينة الرى ،وقد وفد على الاندلس فى سنة ٢٤٩هـ (٨٦٤م) واستقر فى مدينة قرطبة ، واشتغل أول الأمر بتجارة العقاقير والحلى ، ثم تفرغ للعلم ، ولـه مؤلفات فى تاريخ الاندلس لم يبق منها الا قطـع متناثرة من « كتاب الرايات » نجدهـا فى ثنايا الكتب . وكان كتاب الرايات يدور حول دخول موسى الاندلس ، ومن كان معه من بطون قريش وغيرها من قبائل العرب ، وكانت لكل منها راية تلتف حولها . (٧)

ثم خلفه ابنـه احمـد بن محمـد الرازى(٢٧٤ ــ ٣٤٤هـ = ٨٨٨ ــ ٩٥٥م) وكان مؤرخا وأديبا وشاعرا ، وله مؤلفات تاريخية عديدة لم يصل الينا منها الا قطعة فى صفة الاندلس ، تصور خططها ومدنها وحصونها وأقسامها الادارية وصلة كل قسم بالآخر من الناحية الجغرافية . وهذه القطعة مفقودة للأسف ، ولكن لحسن الحظ انها ترجمت الى اللغة البرتغاليـة فى القرن السـابع الهجرى (١٣م) بواسطة أحد القساوسة البرتغال اسمه جيل بيرث Gil Perez . وعن هذه الترجمة نقلت الـى اللغـة الاسبانيـه تحت عنـوان : Cronica del moro Rasis أى تاريـخ الرازى . كذلك نقل عن كتاب الرازى كثير مـن المؤرخين الاندلسيين المتأخرين مثـل ابن غالب الغرناطى فى كتـابه « فرحـة الانفس فى تاريخ الاندلس » . (٨)

---

(٦) راجع : Julian Ribera : Disertaciones y Opusculos I p. 439 (Madrid 1928)

(٧) حنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسى ص ١٩٦ ،ترجمة الدكتور حسين مؤنس .

(٨) نشر وتحقيق الدكتور لطفى عبد البديع فى مجلة معهد المخطوطات للجامعة العربية سنة ١٩٥٥ .

اما ثالث المؤرخين من آل الرازى فهو عيسى بن أحمد ، وهو حفيد الأول وابن الثانى ، ومن مؤلفاته تاريخ عام للأندلس حتى نهاية عصر الخليفة الحكم المستنصر . وهذا الكتاب مفقود للأسف ، انما اعتمد عليه المؤرخون الذين جاءوابعده امثال ابن حيان ، وابن عذارى ، وابن الخطيب ، فحفظوا لنا الكثير من هذا التراث الضائع .

٤ ــ مختصر تاريخ الطبرى للمؤرخ والطبيب القرطبي عريب بن سعد (ت سنة ٣٧٠ هـ = ٩٨٠م) :

قد يبدو من عنوان هذا الكتاب انه مجرداختصار لتاريخ الطبرى فى حين انه فى الواقع **ذيل على تاريخ الطبرى ولا سيما فى أحداث المغرب والاندلس** التى هي من تأليف عريب بن سعد ، اذ أن الطبرى لم يهتم الا بتاريخ المشرق بصفة خاصة . وقد نشر دى خويه De Goeje الجزء الخاص بتاريخ المشرق من كتاب عريب . (٩)

اما الجزء الخاص بتاريخ المغرب والاندلس، فلا نعلم عنه سوى ما قاله دوزى من ان ابن عذارى قد نقل قطعا منه فى الجزء الثانى من كتابه البيان المغرب . (١٠) ومن الروايات التى نقلها ابن عذارى نلاحظ ان عريب بن سعد انفرد بروايات تاريخية هامة مثل قوله فى فتح الاندلس، ان موسى بن نصير نهض بنفسه الى لقاء الخليفة الاموى الوليد بن عبد الملك بدمشق ، واستشاره فى فتح الاندلس، فأشار عليه الخليفة بأن يختبرها بالسرايا ولا يغرر بالمسلمين (١١) . وهذه الرواية تختلف عن بقية الروايات التى تجمع على ان الاتصال بينهما تم بطريق المراسلة .

هذا ، وكان عريب بن سعد طبيبا للحكم المستنصر ، الى جانب كونه كاتبا ومؤرخا . وقد كتب كتابا فى أمراض النساء ، وكتابا آخر سماه تقويم قرطبة ، وهو تقويم حسابى فلكى يتناول علاقة الشمس بالمحاصيل الزراعية فى فصول السنة المختلفة . وقد نشره دوزى كملحق لكتاب البيان المغرب لابن عذارى تحت عنوان : تقويم قرطبة لسنة ٩٦١م .
(Le Calendrier de Cordoue de l'année 961).

٥ ــ كتاب القضاة بقرطبه ، لمحمد بن حارث الخشنى القروى (ت ٣٦٠ هـ = ٩٧١م) :

عاش هذا العالم فى مدينة القيروان ، ثم انتقل الى الاندلس بدعوة من الخليفة الأموى الحكم المستنصر الذى طلب منه تأليف هذا الكتاب ، وأباح له الاستفادة من مكتبة القصر الملكي التى كانت عامرة بالكتب والمصادر المختلفة.

---

(٩) راجع (عريب بن سعد : صلة تاريخ الطبرى ، نشر دى خويه ، ليدن ١٨٩٧) .

(١٠) عندما نشر دوزى كتاب البيان المغرب لابن عذارى ، كتب فى الصفحة الاولى ما يأتى : « الجزء الاول ، واختلطت به قطع من نظم الجمان لابن القطان ، والجزء الثانى واختلطت به قطع من تاريخ عريب بن سعد .

(١١) راجع (ابن عذارى : البيان المغرب ج ٢ ص ٦) .

وعلى الرغم من ان هــذا الكتــاب لايعتبر كتابا تاريخيا بمعنى الكلمة ، الا انه مهم جدا فى معرفة الحياة الاجتماعيــة فى الاندلس فى العصر الأموى ، **اذ كثيرا ما يشير الى عادات الاندلسيين ولباسهم ولغتهم ، مثل اشارته الهامة الى انتشار اللغــة الاعجميه او الرومانسيه أى الاســبانية القديمة** Romance **بين الاندلسيين** الى درجة ان بعض القضاة كانوا يتقنونها ويناقشون المتهمين بها اثناء المحاكمة . **مثال ذلك قوله :** « وكــان حينئذ بالمدينة شيخ أعجمى اللسان يسمى يناير ، وكان مقدما عند القضاة مقبول الشهادة ، مشهورا فى العامة بالخير وحسن المذهب . فأرسل فيــه الوزراء وسألوه عن القاضي ، فقال بالعجمية : ما اعرفــه ، الا انى ســمعت الناس يقولون انه انسان سوء » ، وصفّره باللفظ العجمى . فلما رفع قوله الى الأمير رحمه الله ، عجب من لفظه ، وقال ما أخرج مثل هذه الكلمة من هذا الرجل الصالح الا للصدق ، فعزله عن القضاء » (١٢) . وقوله كذلك : « وذكر لى غير واحد من أهل العلم أن القاضي سليمان بن اسود كانت فيه دعابة . . . وحكوا عنه فى ذلك حكاية حفظت عنــه فى مجلس حكمه ، وذلك انه كان فى وقته رجل من العدول يعرف بابن عمار كان يختلف الى مجلس القاضي ، وكانت له بغلة هزيلــة تلوك لجامهــا علــى باب المسجد ، قد انضاها الجهد وغيرّها الجــوع . فتقدمت امراة الى القاضي وقالت له بالعجمية : ياقاضي انظر لشقيقتك هذه !؟ فقال لها بالعجمية : لست انت شقيقتى ، انما شقيقتى بغلة ابن عمار التى تلــوك لجامهــا على باب المســجد طــول النهار !! » (١٣)

كذلك يعطينا الخشنى فى كتابه معلومات قيمة عن نظام القضاء فى الاندلس ، ويقارن بينه وبين نظام القضاء فى المشرق . فكبير القضاة فى الاندلس كان يسمى بقاضي الجماعة ، ونفوذه كان قاصرا على العاصمة فقط ، فلم يكــن لــه سلطان على بقية القضاة فى الاقاليم الاندلسيــة ، فهم مستقلون بأنفسهم والخليفة هو الذى يعينهم أو يعزلهم ، ولا يمتاز قاضي الجماعة عنهم الا من الناحية الادبية باعتباره قاضي العاصمة ومستشار الخليفة . اما فى المشرق ، فكبير القضاة فى مصر أو العراق ، كان يعرف بقاضي القضاة ، وكــان نفوذه أوسع بكثير من قاضي الجماعة فى الاندلس ، فهو الذى يعين ويعزل القضاة فى جميع الاقاليم ، فهو قاضي الدولة كلها ومن سواه فى الولايات نواب عنه .

نشر هذا الكتاب وترجمه الى الاسبانيــة المستشرق الاسباني ريبيرا Ribera ــ مدريــد ١٩١٤ .

٦ ــ تاريخ علماء الاندلس ، للمؤرخ القرطبي ابي الوليد عبد الله بن محمد الأزدى المعروف بابن الفرضي . (توفى قتيلا على يد البربر سنة ٤٠٣ هـ (١٠١٢ م) فى فتنة الأمويين بقرطبة) .

ويقع الكتاب فى جزأين ، وهو عبارة عــن تراجم لعلماء الاندلس حتى عصره ، وهو أقــدم معجم رجال عام وصل الينا ، يذكر فيه أخبارهم وآثارهم وسيرهم وبلدانهم وانسابهم ومواليدهم

(١٢) ، (١٣) : راجع (الخشنى : كتاب القضاة بقرطبة ص ٩٦ ، ١٣٨ ــ ١٣٩) .

ووفياتهم بصورة مختصرة متقنة . وقد اشار المؤلف الى انه كان يتحرى الدقة بنفسه فى رواياته فيسأل عن هذا التاريخ او ذاك ، او يقرأ شاهد قبر ليتحقق بنفسه عن شيء ، بل انه كان يقرر فى بعض المواضع بأنه لم يجد شيئا يستطيع أن يطمئن اليه . (١٤)

والكتاب مرتب على حروف المعجم ، وغنى بالمادة التاريخية التى لاغنى للباحث عنها . وقد سار على طريقته ومنهاجه عدد من العلماء الذين جاءوا بعده أمثال ابن مهلب وابن بشكوال .

وقد قام على نشره المستشرق الاسباني فرانشكو كوديرا . (مدريد ١٨٩٢) .

• • •

(ج) : مؤرخو القرن الخامس الهجرى (١١م)

اذا انتقلنا الى القرن الخامس الهجرى أو الحادى عشر الميلادى ، نجد أيضا نخبة ممتازة من المؤرخين الاندلسيين من ابناء قرطبة أمثال ابن حيان وابن حزم ، الذين عاصروا عظمة الدولة الاموية فى مقتبل شبابهم ، ثم رأوا تمزقها وسقوطها من خلال فتنة مدمرة دامية . ولا شك ان هذه الاحداث المؤلمة قد اثرت فى نفسية هذا الجيل من ابناء قرطبة ، وصبغت تفكيرهم وكتاباتهم بالمرارة والقسوة والأسى ، كما فتحت اذهانهم وشحذت هممهم الى تقصي الحقيقة والبحث عن أسباب هذه المحنة التى اصابت بلدهم ، وعن وسائل علاجها . (١٥) ومن ابرز مؤرخى هذه الفترة : ـ

(١) أبو مروان بن حيان القرطبي (٣٧٧ ـ ٤٦٩هـ = ٩٨٧ ـ ١٠٧٦م)

هو أبو مروان حيان بن خلف بن حسين بن حيان ، أعظم مؤرخى اسبانيا الاسلامية والمسيحية على السواء فى العصر الوسيط ، فهو بمنزلة الطبرى بالمشرق . كان والده خلف بن حسين من كبار كتاب المنصور بن أبي عامر وولده عبد الملك المظفر الذى حكم بعده . لهذا كان من الجاه والثروة بحيث عرف كيف يختار لابنه حيان عددا من الأساتذة الكبار ليتلقى عنهم العلم منفردا فى داره أو فى دار أستاذه لا كما يتلقاه غيره فى الحلقات العامة بالمسجد الجامع بالزاهرة .

وهكذا درس ابن حيان على شيوخ عصره امثال احمد بن عبد العزيز بن أبي الحباب النحوى ، وصاعد البغدادى الاديب ، وعمر بن نابل الفقيه المحدث ، وابى الوليد ابن القرضي المؤرخ المشهور صاحب كتاب تاريخ علماء الاندلس السالف الذكر .

---

(١٤) راجع (جونثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسى ص٢٧١ ، ترجمة الدكتور حسين مؤنس .

(١٥) راجع الدراسة القيمة التى كتبها الدكتور محمود على مكى عن ابن حيان كمقدمة للقطعة التى نشرها من كتاب المقتبس عن امارة عبد الرحمن الاوسط (القاهرة ١٩٧١) .

ثم تقلب ابن حيان فى سلك وظائف الدولة براتب واسع أثناء حكم بنى جهور بقرطبة . ومن اهمها ـ كما يقول هو نفسه ـ وظيفة « املاء الذكر فى ديوان السلطان المطابق لصناعتى » ، ولعلها تعنى املاء التاريخ ، أى انه كان بمثابة المؤرخ الرسمي للدولة أو للمدينة Cronista كما هو متبع فى اسبانيا والمغرب حتى اليوم .(١٦)

ولقد كتب ابن حيان عدة مؤلفات تاريخية لم يبق منها الا أجزاء يسيرة ، نذكر منها : ـ

*** المقتبس فى أخبار بلد الاندلس اوالمقتبس فى تاريخ رجال الاندلس أو المقتبس من أنباء أهل الاندلس .**

ويتناول هذا الكتاب تاريخ الاندلس من الفتح العربى فى سنة ٩١هـ (٧١١م) حتى قبيل عصر ابن حيان ، أى حتى نهاية خلافة الحكم المستنصر أواخر القرن الرابع الهجرى . ولهذا اضطر ابن حيان الى اقتباس مادة كتابه من كتب المؤرخين الذين سبقوه أمثال ابن القوطية وابن الفرضي ، والخشني ، واحمد بن موسى الرازى وولده عيسى وغيرهم . ولهذا سماه ابن حيان بالمقتبس . على انه يلاحظ ان ابن حيان لم يكن مجرد ناقل من هذه الكتب ، بل كانت شخصيته تطغى على صفحات كتابه بتعليقاته وآرائه ونقده (١٧) مما جعل صديقه ومعاصره الفقيه أبا محمد بن حزم يفتخر بهذا الكتاب فى رسالته فى فضل الاندلس (١٨) .

ولقد **وصل الينا من كتاب المقتبس خمس قطع ، بيانها كالآتى : ـ**

القطعة الاولى : وتتناول امارة الحكم بن هشام الربضى (١٨٠ ـ ٢٠٦ هـ) والشطر الاعظم من امارة ابنه عبد الرحمن الاوسط (٢٠٦ ـ ٢٣٢ هـ) وكانت فى حوزة المستشرق الفرنسى ليفى بروفنسال الذى انتفع منها فى ابحاثه . ولكنها اختفت بعد وفاته ، والامل كبير فى امكان العثور عليها .

القطعة الثانية : وتتناول الجزء الاخير من امارة عبد الرحمن الاوسط ، ومعظم امارة ابنه محمد بن عبد الرحمن ، أى من سنة ٢٣٢ الى ٢٦٧ هـ .

وقد نشر الدكتور محمود مكي الجزء الخاص بعبد الرحمن الاوسط (القاهرة) ١٩٧١ وسوف يتبعه قريبا بالجزء الخاص بالامير محمد بن عبد الرحمن .

القطعة الثالثة : وتتناول عهد الامير عبدالله الاموى (٢٧٥ ـ ٣٠٠ هـ) ونشرها الراهب الاسبانى ملتشور انطونيا Melchor Antuna الذى قتله الشيوعيون سنة ١٩٣٧ فى الحرب الاهلية الاسبانية .

---

(١٦) محمود على مكي : المرجع السابق .

(١٧) جارثيا جومث : حول ابن حيان ، مجلة الاندلس ، المجلد الحادى عشر ١٩٤٦ :
Garcia Gomez : A Proposito de Ibn Hayyan, al Andalus Vol. XI, 1966.

(١٨) المقرى : نفح الطيب جـ ٤ ص ١٩٧ .

القطعة الرابعة : وتتنـاول معظـم عهـدعبد الرحمن الناصر ، وقد اكتشـفت حديثا فى خزانة القصر الملكي بالرباط ، ولا تزال مخطوطة .

القطعة الخامسة : وتعالج خمس سنوات‌من خلافة الحكم المسـتنصر (٣٦٠ ــ ٣٦٤ هـ) ونشرها الدكتور عبد الرحمن الحجى (بيروت١٩٦٥) .

المتين : الى جانب كتاب المقتبس ، الف ابن‌حيان كتابا آخر سماه « المتين » ، وهـو يؤرخ الفترة التى عاش فيها وشاهد احداثها بنفسه ،وهى الفترة التى تبدأ بفتنة البربر فى الانـدلس سنة ٣٩٩ هـ (١٠٠٨ م) وتنتهى قبل موت ابن‌حيـان بسـنوات قليلة حوالى سـنة ٤٦٣ هـ (١٠٧١ م) اى معظم الفترة المعروفة بعصر ملوك‌الطوائف .

وكتاب المتين مفقود للأسـف ، ولكن من‌حسن الحظ ان المؤرخين الذين جاءوا بعده ، نقلوا عنه فى كتبهم جـزءا كبيرا من هذا التراث‌الضائع ، ومن هؤلاء يأتى فى المرتبة الاولى الاديب الاندلسى ابو الحسـن علي بن بسـام فى كتابه« الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة » ، ثم يليه ابن عذارى فى الجزء الثالث من كتابه « البيان‌المغرب » ، وابن الأبار فى كتبه ، وابن بشكوال فى صلته ، وابن سعيد فى مغربه ، والقاضى عياض‌فى ترتيب المدارك وغيرهم .

ولقـد امتازت روايات ابن حيـان بالدقة‌والعمق ، والنزاهة والصدق ، والنظرة التحليلية الصـائبة ، كما امتازت عباراته بالقوة والمـرونة‌حتى صار أسلوبه معروفا بطابعه الخاص . كذلك اهتم ابن حيان بوضع التقويم العجمى أى الميلادى‌مقابل التقويم الهجرى ، مما سهل على الباحث ربط ومقارنة الاحـداث الاسلاميـة بمثيلاتهـاالمسيحية (١٩) .

عاش ابن حيان حوالى تسعين سنة ، عاصر خلالها عظمة الخلافة الأموية ، كما عاصر الاحداث الدامية التى أدت الى سقوطها وتفككها الى دويلات‌طائفيـة متنازعة . ولا شك ان هذه الظـروف القاسية التى مرت بالدولة الاموية ، قد اثرت فى‌حياته وفى انتاجه العلمى لأنه كان من أنصارها ، ونلحظ ذلك فى كتابته حيث القسـوة والمرارة‌وسلاطة اللسان ، لدرجة ان المؤرخين الذين نقلوا عنه بعد ذلـك ، اضـطروا الى تهذيب عباراته‌وحذف القبيح من كلماتها ، وقد صرح بذلك ابن بسام نفسه فى مقدمة كتابه .

هذا ، ويذكر صاحب كتاب مفاخر البربران رجلا يدعى عبد الرحمن بن عون كتب مختصرا لتاريخ ابن حيان .

٢ ــ ابو محمد علي بن حزم القرطبى : (٣٨٤ ــ٤٥٦ هـ = ٩٩٤ ــ ١٠٦٣ م) .

ينحدر من أسرة اسبانية الاصـل ، وكان‌أبوه احمد وزيرا للمنصور بن أبى عامر ، ولهذا عاش ابن حـزم الفترة الاولى من حياته عيشـة‌سعيدة مرحة فى قصور الخلافة بقرطبة . وقد

(١٩) راجع مقدمة كتاب المقتبس لابن حيـان نشر وتحقيق‌الدكتور محمود علي مكى .

اثرت هذه الحيـاة المتـرفه فى تنمية مشـاعره ووجـدانه ، كما مكنته من التفرغ للدراسـة والتحصيل على كبار علماء عصره .

وحينما تداعت الخلافـة الأمـويه بقرطبة وعمت البلاد الفتن والحـروب الداخلية ، نهبت قصور ابن حزم بعد خروجه من قرطبة ، فتوجه الى مدينـة المـرية ، ثم الـى مدينة شـاطبة Satiba فى شرق الاندلس ، حيث اخذ يدير المؤامرات لاعادة الخلافة الاموية المنهارة ، ونجحت المؤامرات بتولية صـديقه عبد الرحمن الخامس الملقب بالمستظهر ، عرش الخلافة الاموية ، وصار ابن حزم حاجبه اى رئيس وزرائه ، الا ان الخليفة الجديد لم يلبث ان قتل بعد شهرين من توليته سنة ٤١٤ هـ (١٠٢٤ م) .

وقد اثرت هـذه الاحداث فى نفسـية ابن حزم ، فاعتزل السياسة ، وصار مثل معاصره ابن حيان حاد الطبع والمزاج ، سليط اللسان ، حتى شبه لسانه بسيف الحجاج ، وفى ذلك يقول ابو العباس بن العريف : « كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف الثقفى شقيقين » .

ولقد اعتنق ابن حزم المذهب الشافعى اول الأمـر ، ولكنـه لم يلبث ان استحسن المذهب الظاهرى الذى نشأ بالمشرق على يد داود بن على الاصـبهاني ، وهـو يقوم على التمسـك بظاهر القرآن اى بمعناه اللفظى . وطاف ابن حزم بدول الطوائف فى الاندلس مدافعا عن مذهبه ، وكانت له مجادلات مع فقهاء المالكية ، **نذكر منها مجادلاته الشهيرة التى جرت بينه وبين الفقيه المالكى أبى الوليد الباجى فى جزيرة ميورقه .**

وكانت النتيجة ان اصطدم ابن حزم بفقهاء المالكية الذين تعاونوا مع الحكام وكونوا دكتاتورية مالكية فى الاندلس . فهاجمهم ابن حزم بشـدة وعنف ، فاعلنوها عليه حربا شـعواء ، والبوا الناس عليه ، فامتنعوا عن سماع دروسه فى جامع قرطبة ، ثم أمر المعتضد بن عباد ملك اشبيلية بحرق كتبه وتحريم قراءتها . **فقال ابن حزم فى هذا الصدد :**

فقال ابن حزم فى هذا الصدد :

ان تحرقـوا القرطاس لا تحرقوا الـذى ... تضمنه القرطاس بل هـو فى صـدرى
يسـير معى حيـث اسـتقلت ركائبى ... وينـزل ان انـزل ويدفن فى قبـرى

وعندما فشل ابن حزم فى نشر مذهبه ، اعتزل الناس فى بيته الريفى بضواحى بلدة نبله Niebla بالقرب من اشبيلية فى غرب الاندلس . وهناك الفـعدة كتب لم تتخط عتبه داره . كما يقول معاصره ابن حيـان . وتوفى ابن حـزم سـنة ٤٥٦ هـ (١٠٦٣ م) عن واحد وسبعين سنة .

---

(٢٠) راجع ترجمة ابن حزم فى (ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٣ ترجمة رقم ٢١) نشر محيى الدين عبد الحميد) .

كان ابن حزم شاعرا واديبا ومؤرخا وفقيها،ولهذا جاءت مؤلفاته خليطا من هذا وذاك ، فهى كلها تصور حياته فى تقلباتها المختلفة ، ومن اهمها : ــ

كتاب طوق الحمامة فى الالفة والالاف :هذا الكتاب كما يقول ابن حزم فى مقدمته عبارة عن رسالة فى صفة الحب ومعانيه وأسبابه وأعراضه ،وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة .

الف ابن حزم هذا الكتاب فى ايام شبابه سنة ٤١٠ هـ ، فهو يصور حياته المرحة والايام السعيدة التى قضاها فى قرطبة ايام صباه . ولم يعتمد ابن حزم فى كتابه على ما كتبه الاقدمون من اشعار الغزل واخبار العشاق وبكاء الاطلال والدمن ، بل سلك طريقا مستقلا يبين نضجه وأصالته واعتداده بنفسه ، وفى ذلك يقول فى مقدمة كتابه : « ودعنى من ذكر الاعراب والمتقدمين ، فسبيلهم غير سبيلنا ، وقد كثرت الاخبار عنهم ، وما مذهبى ان انضى مطية سواى » . ويقول أيضا :

انا الشمس فى جو العلوم منيرة ولكن عيبى أن مطلعي الغرب

ولقد اهتم المستشرقون بكتاب طوق الحمامة لأنه يعتبر أول دراسة نفسية تحليلية لعاطفة الحب والمحبين ، فترجموه الى لغات عديدة مثل بتروف Petrof الروسى ، ونيكل Nykle الامريكى ، وبريشه Bercher الفرنسى ، وغوسيه جومث Garcia Gomez الاسبانى .

كتاب الفصل فى الملل والاهواء والنحل :هذا الكتاب يختلف تماما عن كتاب طوق الحمامة، اذ انه يتناول دراسة الاديان والمذاهب والفرق الدينية المختلفة ، ومقارنة بعضها بالبعض الآخر .

ويلاحظ أن هذا النوع من الدراسه ، وهو التاريخ المقارن للاديان ، لم يوجد فى أوروبا الا فى القرن الماضى ، وهذا يرينا أهمية كتاب الفصل الذى الفه ابن حزم فى القرن الخامس الهجرى .

نشر هذا الكتاب فى القاهرة سنة ١٣٢١ هـ،وكتب على هامشه كتاب الملل والنحل للشهرستانى الذى عاش بعد ابن حزم بنحو قرن من الزمان . وقد ترجم كتاب الفصل الى الاسبانية فى خمسة اجزاء بواسطة الراهب الاسبانى المشهور اسين بلانيوس Asian Palacios الذى خصص الجزء الاول ونصف الجزء الثانى كدراسة تفصيلية هامة عن ابن حزم .

كتاب جمهرة انساب العرب : وهو عظيم الفائدة لمن يدرسون تاريخ الاسلام فى المشرق والمغرب ، ويتناول الكلام بصفة خاصة عن الأسر العربية والبربرية والاسبانية الاصل التى عاشت فى الاندلس . نشره ليفى بروفنسال فى مجموعة ذخائر العرب سنة ١٩٤٨ .

※ نقط العروس فى أخبار بنى امية بالاندلس :

وهو عبارة عن تراجم متفرقة لخلفاء بنى أمية فى الاندلس مع الاهتمام بالاحداث الغريبة والموضوعات النادرة فى عهدهم مثل « تسمية من ولى الخلافة فى حياة أبيه » ، و « من ولى الخلافة صبيا » و « أكثر الخلفاء عمرا » ، وما الى ذلك .

وقد نشر هذا الكتاب المستشرق الالمانى زايبولد Seybold فى غرناطة سنة ١٩١١ ، ثم ترجمه الى الاسبانيه المستشرق الاسبانى لويس سيكو دى لوثينا L.Seco de Lucena سنة ١٩٤٦ ، ثم أعاد نشره الدكتور شوقى ضيف فى مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة سنة ١٩٥٤ .

* رسالة فى بيان فضل الاندلس وذكر علمائه :

أورد المؤرخ الجزائرى أحمد المقرى نص هذه الرسالة فى كتابه نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب (٢١) ، كما ترجمها المستشرق الاسبانى جاينجوس الى اللغة الانجليزية ضمن الاجزاء التى ترجمها من كتاب نفح الطيب (٢٢) . وقد كتب ابن حزم هذه الرسالة ردا على رسالة ابن الربيب التميمى القيروانى ، التى يذكر فيها تقصير أهل الاندلس فى تخليد اخبار علمائهم ومآثر فضلهم وسير ملوكهم ، فانبرى ابن حزم يذكر علماء الاندلس ويعدد افضالهم ومؤلفاتهم فى حماس بالغ لوطنه (٢٣) . وقد كانت هذه الرسالة بداية للعديد من الرسائل التى كتبها علماء الاندلس حول فضائل الاندلس أمثال ابن سعيد المغربى (٢٤) ، وأبى الوليد الشقندى (٢٥) ، ولسان الدين بن الخطيب (٢٦) .

* رسالة الاخلاق والسير فى مداواة النفوس :

وهى بمثابة مذكرات شخصية تعبر عن مشاعره النفسية فى الفترة الاخيرة من حياته ، وقد ترجم آسين بلاثيوس هذا الكتاب الى الاسبانية بعنوان :
Los Caracteres Y La Conducta, (Madrid 1916) وانتشر مذهب ابن حزم الظاهرى بعد وفاته بمدة ، فمن المعروف ان المهدى ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين ، قد مزج بعض تعاليم ابن حزم فى دعوته ، ولا سيما ما يتعلق منها بمحاربة التقليد والاحتكار المذهبى ، وكان هدفه من ذلك هو محاربة نفوذ المالكية الذى كان قد ازداد فى عهد دولة المرابطين (٢٧) كما كان الحال فى عهد ملوك الطوائف من قبل .

وبعد سقوط دولة الموحدين فى القرن السابع الهجرى (١٣ م) ، اضمحلت مدرسة ابن حزم وان كانت آثارها ظلت باقية فى المغرب عدة قرون . يروى ابن الخطيب فى هذا الصدد ان الفقيه

---

(٢١) راجع (المقرى : نفح الطيب جـ ٤ ص ١٥١ ومابعدها) .

(٢٢) راجع Pascaul de Gayangos : The History of the Mohammedan dynasties in Spain extracted by Ahmad al Maqqari 2 Vols (LONDON 1840-1843)

(٢٣) جونثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسى ص ٢٢١ ترجمة الدكتور حسين مؤنس .

(٢٤) ، (٢٥) راجع (المقرى : نفح الطيب جـ ٤ ص ١٧١ ، ١٧٧) .

(٢٦) انظر (احمد مختار العبادى : مشاهدات لسان الدين بن الخطيب فى المغرب والاندلس (مجموعة من رسائله) الاسكندرية سنة ١٩٥٨ .

(٢٧) راجع (احمد مختار العبادى : دراسات فى تاريخ المغرب والاندلس ص ١٠٧ وما بعدها (الاسكندرية ١٩٦٨) .

عبد المهيمن الاشجعى البلذودى (بلذود من اعمال مالقه) كان يقلد مذهب ابى محمد علي بن حزم الفقيه الظاهرى ، ويصول بلسانه على من نافره بالاندلس والمغرب ، وانتهى الامر بقتله فى فاس سنة ٦٩٧ هـ (١٢٩٧ م) من جراء هجوه لشاعر بنى مرين ابى فارس عزوز (٢٨) . كذلك كان ابن حزم موضع مديح الكثيرين من فلاسفة المسلمين امثال الغزالى ، وابن رشد ، ومحيى الدين بن عربى .

٣ - ابو بكر الطرطوشي : ٤٥١ - ٥٢٠ هـ = ١٠٥٩ - ١١٢٦ م :

هذا العالم المتصوف ابو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي الملقب بابن ابى رندقة ، عاش معظم حياته فى القرن الخامس الهجرى ، واصله من بلدة طرطوشي فى شمال شرق اسبانيا . وعلى الرغم من كونه اندلسيا ، الا انه لم يشارك فى الاحداث السياسية التى مرت ببلاده كما فعل معاصراه ابن حيان وابن حزم ، لأنه رحل الى المشرق فى شبابه، وطاف بانحاء العراق والشام ومصر ، واستقر اخيرا فى مدينة الاسكندرية أيام الفاطميين الى أن مات بها . ولا يزال قبره يزار هناك فى شارع الباب الاخضر فى منطقة الجمرك (٢٩) . وتجدر الاشارة هنا أن استقرار الطرطوشي بالاسكندرية لم يقطع صلته بوطنه فالمصادر التاريخية تشير الى رسالة النصح والارشاد التى بعث بها الى أمير المسلمين يوسف بن تاشفين عاهل المغرب والاندلس ، كما تشير الى لقاءاته العديدة مع علماء وزعماء ذلك الصقع الغربي اثناء مرورهم بالاسكندرية امثال ابى بكر بن العربى المعافرى ومحمد بن تومرت (مهدى الموحدين فيما بعد) اثناء عودته الى بلاده .

وقد ترك لنا الطرطوشي كتابين أحدهما بعنوان « **سراج الملوك** » ، والآخر بعنوان « **الحوادث والبدع** » .

*** كتاب سراج الملوك :**

ألفه الطرطوشي فى مصر ، وأهداه الى وزيرها المأمون البطائحى فى عهد الخليفة الآمر الفاطمى . وهو كتاب فى الآداب السلطانية ، اذ يتناول الصفات التى يجب ان يتحلى بها الملوك ، والاعمال التى ينبغي ان يقوموا بها فى اوقات السلم والحرب . ويتعرض الطرطوشي فى معرض كلامه الى أهمية الاقطاع العسكرى فى العصر الاموى بالاندلس ، كما يصف النظم الحربية والخطط العسكرية التى اتبعتها الجيوش الاندلسية على عهد الامويين . وهذا هو النص الوحيد الذى لدينا تقريبا وحل هذا الموضوع ، ومن هنا تظهر أهمية كتاب سراج الملوك . **واليك بعض هذه النصوص :**

« وسمعت بعض شيوخ الاندلس من الاجناد يقولون : ما زال اهل الاسلام ظاهرين على عدوهم ، وأمر العدو فى ضعف وانتقاص ، لما كانت الارض مقطعة فى أيدى الاجناد ، فكانوا

---

(٢٨) ابن الخطيب ، الاحاطة فى اخبار غرناطة (مخطوطة الاسكوريال) لوحة ٢٧٧ .

(٢٩) عن حياة الطرطوشى (راجع ما كتبه عنه المرحوم الدكتور جمال الدين الشيال فى كتابه اعلام الاسكندرية فى العصر الاسلامي (دار المعارف ١٩٦٥) .

يستغلونها ويرنقون بالفلاحين ، ويربونهم كمايربى التاجر تجارته ، وكانت الارض عامرة . والاموال وافرة ، والاجناد متوافرين ، الى ان كان الامر فى آخر ايام المنصور بن ابى عامر ، فرد عطايا الجند مشاهرة بقبض الاموال ، وقدم على الارض جباة يجبونها ، فاكلوا الرعايا ، واجتاحوا اموالهم ، واستضعفوهم فتهاربت الرعايا وضعفوا عن العمارة ، فقلت الجبايات المرتفعة الى السلطان ، وضعفت الاجناد ، وقوى العدو على بلاد المسلمين حتى اخذ الكثير منها ... الى أن دخلها المتلثمون (المرابطون) فردوا الاقطاعات كما كانت فى الزمان القديم ، ولا أدرى ما يكون وراء ذلك (٣٠) .

صفة ترتيب الجيش عند اللقاء :

فأما صفة اللقاء ، وهو أحسن ترتيب رايناه فى بلادنا ، وهو ارجى تدبير نفعله فى لقاء عدونا ، ان تقدم الرجالة بالدرق الكاملة ، والرماح الطوال والمزاريق المسنونة النافذة ، فيصفوا صفوفهم ، ويركزوا مراكزهم ، ورماحهم خلف ظهورهم فى الارض ، وصدورهم شارعة الى عدوهم ، وهم جاثمون فى الارض ، وكل رجل منهم قد القم الارض ركبته اليسرى وترسه قائم بين يديه ؛ وخلفهم الرماة المختارون التى تمرق سهامهم من الدروع ، والخيل خلف الرماة . فاذا حملت الروم على المسلمين ، لم يتزحزح الرجالة عن هيآتهم ولا يقوم رجل منهم على قدميه ، فاذا قرب العدو رشقهم الرماة بالنشاب والرجالة بالمزاريق ، وصدر الرماح تلقاهم ، فأخذوا يمنة ويسرة ، فتخرج خيل المسلمين بين الرماة والرجالة ، فتنال منهم ما شاء الله . ولقد حدثنى من حضر مثل هذه الوقعة فى بلدى طرطوشة قال :

صافنا الروم على هذا الترتيب ، فحملوا علينا ، فبينا رجل منا كان فى آخر الصف ، فقام على قدميه فحمل عليه علج من العدو فأصاب غرته فقتل (٣١) .

وكتاب سراج الملوك طبع فى القاهرة عدة مرات أقدمها طبعة بولاق ١٢٨٩ هـ . وقد اهتم المستشرقون بهذا الكتاب واستخدموا مادته فى كتبهم ، ونذكر على سبيل المثال المستشرق الهولندى دوزى الذى نقل اجزاء كبيرة منه فى الجزء الثانى من كتابه المعروف باسم « بحوث فى تاريخ وأدب اسبانيا » (٣٢) وكذلك المستشرق الفرنسى ليفى بروفنسال فى كتابه « اسبانيا المسلمة فى القرن العاشر الميلادى » (٣٣) . وهناك ايضا المؤرخ الاسبانى الاركون الذى ترجم الكتاب الى الاسبانية وقدم له بدراسة مفيدة (٣٤) .

---

(٣٠) راجع (الطرطوشى : سراج الملوك ٢٢٩ ، المطبعة التجارية سنة ١٣٥٤) .

(٣١) الطرطوشى : سراج الملوك ص ٢٣٧ .

(٣٢) Recherches sur l'histoire et la literature de 'Espagne (Amesterdam 1965)

(٣٣) L'Espagne Musulmane au Xeme siecle, Paris 1932

(٣٤) Alarcon ; Lampara de los Principes, 2 tomos (Madrid 1931)

*** كتاب الحوادث والبدع :**

للطرطوشي كتاب آخر صغير لا يخلو من معلومات مفيدة فى الحياة الاندلسية عنوانه الحوادث والبدع . ويتضمن ما ابتدعه الناس من الغرائب والبدع فى الصلاة وقراءة القرآن وفى المساجد والجنائز والمآتم .. الخ .

واليك نموذجا عن قراءة القرآن بالالحان والطرب فى قوله :

« ثم جعلوا لكل لحن منها اسما مخترعا فقالوا اللحن الصقلبى ، فاذا قرأوا قوله تعالى : « واذا قيل ان وعد الله حق » ، يرقصون فى هذه الآية ، كرقص الصقالبة بأرجلها وفيها الخلاخيل ، ويصفقون بأيديهم على ايقاع الارجل ، ويرخفون الاصوات بما يشبه تصفيق الايدى ورقص الارجل ، كل ذلك على نغمات متوازنة (٣٥) .

ومن ذلك الرهب (الرهبان) : ان نظروا الى كل موضع فى القرآن فيه ذكر المسيح ، كقوله تعالى : « انما المسيح عيسى بن مريم » ، وكقوله تعالى : « واذ قال الله يا عيسى بن مريم » ، فمثلوا أصواتهم فيه بأصوات النصارى والرهبان والأساقفة فى الكنائس » (٣٦) .

والكتاب نشره محمد الطالبى بتونس ١٩٥٥ .

٤ ــ مذكرات الامير عبد الله بن بلقين بن زيرى الصنهاجى ملك غرناطة ، المسماة « بكتاب التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بنى زيرى فى غرناطة » :

والامير عبد الله هو آخر ملوك غرناطة من بنى زيرى فى عصر ملوك الطوائف بالاندلس (٤٦٥ ــ ٤٨٣ هـ = ١٠٧٣ ــ ١٠٩٠ م) وقد انتهى حكمه على يد المرابطين بقيادة يوسف بن تاشفين . ويلاحظ ان هذا الملك ينتمى الى قبيلة صنهاجة التى ينتمى اليها المرابطون ايضا ، وفى ذلك يقول هو نفسه فى مذكراته :

« وظننا ان اقباله الى الاندلس منة من الله عظمت لدينا لا سيما من اجل القرابة » .

وفى هذا الصدد ايضا يروى ان والدته اخذت تقول له حينما حاصر المرابطون غرناطة :

« اخرج لتحيى عمك يوسف » . ولعل هذه القرابة هى التى شفعت له عند المرابطين فلم يقتلوه كما قتلوا بعض ملوك الطوائف لتعاونهم مع العدو وتخاذلهم عن تأييد المرابطين ، فاكتفوا بنفيه هو والمعتمد بن عباد ملك اشبيليه الى مدينة اغمات فى جنوب المغرب .

ويلاحظ ان اغمات فى ذلك الوقت كانت مركزا حضاريا وعلميا ممتازا اذا ما قورنت بالعاصمة مراكش التى بناها المرابطون لتكون قاعدة عسكرية لجيوشهم . ولعل هذا هو السبب

---

(٣٥) الطرطوشى : الحوادث والبدع ص ٧٧ ــ ٧٨ .

(٣٦) الطرطوشى : الحوادث والبدع ص ٧٨ .

الذى جعل يوسف بن تاشفين يرســل كلا من المعتمد بن عباد ، وعبد الله بن زيرى (٣٧) الى اغمات لتوفير سبل الراحة لهما ، لأن مراكش كانت فى ذلك الوقت مدينة عسكريه جافة غير صالحة للسكنى وتسمى تاجرارت ، ومعناها بالبربرية : المحلة العسكرية .

ولقد أمضى المعتمد بن عباد بقية حياته فى المنفى يقول شعرا حزينا ، بينما عكف عبد الله بن زيرى على كتابة مذكراته الخاصة التى تضمنت معلومات تاريخيه هامة عن عصر ملوك الطوائف بصفة عامة . ومن الطريف أن الوزير الغرناطى لسان الدين بن الخطيب اطلع عليها حينما زار اغمات بعد ذلك فى القرن الثامن الهجرى (١٤ م) ومدحها بقوله : « ووقفت على ديوان بخطه الفه بعد خلعه ، بمدينة آغمات ، وقرر فيه أحواله والحادثة الكائنة عليه مما يستظرف من مثله ، اتحفنى بها خطيب المسجد بأغمات » (٣٨) .

نشر ليفى بروفنسال هذه المذكرات فى بادىء الامر فى مجلة الاندلس الاسبانية ١٩٣٥ – ١٩٣٦ ، ثم نشرها بعد ذلك فى كتاب مستقل فى مجموعة ذخائر العرب ، القاهرة ١٩٥٥ .

• • •

(د) : مؤرخو القرن السادس الهجرى (١٢ م)

يوافق هذا القرن عصر السيطرة المغربية على الاندلس أيام المرابطين والموحدين . ويلاحظ من سير حركة التاليف فى ذلك الوقت ، ان هناك اهتماما خاصا من جانب علماء الاندلس نحو جمع التراث العلمى الزاخر لهذه الحقبة التاريخية السالفة التى جمعت بين عصرى الامويين والطوائف بالاندلس . لهذا عكفوا على تصنيف الموسوعات التاريخية الادبية ، والمختارات الشعرية ، ومعاجم الاعلام ، وفهارس الكتب ، وهى كلها غنية بالمادة التاريخية التى تضمنت سير الملوك والرؤساء والعلماء والشعراء الى جانب فروع العلم المختلفة وحركة التاليف فى الاندلس فى هذه الحقبة المزدهرة .

ومن أهم هذه المؤلفات : –

١– كتاب الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة، لابى الحسن علي بن بسام الشنتريني (نسبة الى شنترين Santaren فى غرب الاندلس أو البرتغال حاليا) . (توفى سنة ٥٤٢ هـ / ١١٤٧ م) .

هذا الكتاب ، كما قلنا ، موسوعة ادبية تاريخية تضمنت تراث القرن الخامس الهجرى (١١ م) ، وهى الفترة العلمية المزدهرة التى جمعت بين عصرى الخلافة الاموية وملوك

---

(٣٧) نفي الامير عبدالله واهله فى بادىء الامر الى مدينة مكناسة بالمغرب ثم نقلوا بعد ذلك الى مدينة اغمات حيث تقرر اقامتهم ، وانزلوا هناك فى دار حسنة وعوملوا برفق ورعاية وعاش عبدالله باغمات حتى توفى . وكتب فيها مذكراته ، راجع المذكرات او كتاب التبيان ص ١٦٢– ١٦٣ ، ابن الخطيب اعمال الاعلام ص ٢٣٦) .

(٣٨) ابن الخطيب : اعمال الاعلام – القسم الخاص باسبانيا – ص ٢٥ نشر ليفي بروفنسال .

الطوائف . ولما كان المؤلف ابن بسام ، أديبا وليس مؤرخا ، فقد اعتمد فى الجزء التاريخى من كتابه على ما كتبه المؤرخ المشهور ابن حيان فى كتابه المتين فحفظ لنا الشيء الكثير من هذا التراث الضائع .

وكتاب الذخيرة ينقسم **الى أربعة أقسام على** حسب الاقاليم الجغرافية الاندلسية كل قسم منها يتكلم عن تاريخ هذا الاقليم وعن ملوكه وأمرائه وشعرائه ... الخ .

فالقسم الاول : يتناول قرطبة وما يجاورها من بلاد وسط الاندلس . وقد نشر معظم هذا القسم فى لجنة التأليف والنشر بالقاهرة ١٩٣٩ .

والقسم الثانى : يتناول اشبيلية ومنطقة غرب الاندلس ، ولا يزال هذا القسم مخطوطا فى مكتبة جامعة اكسفورد .

والقسم الثالث : يتناول بلنسية وشرف الاندلس Levante . ولا يزال هذا القسم مخطوطا ، وتوجد نسخ منه فى الاكاديميه الملكية بمدريد ، وفى مكتبة الجامعة العربية .

والقسم الرابع : ويتناول الكلام عن الغرباء الذين وفدوا على الاندلس من المشرق او من المغرب ، وقد نشر جزء منه بواسطة لجنة التأليف والنشر فى القاهرة ١٩٤٥ .

ولقد انتفع المؤرخون والكتاب الحديثون من هذا الكتاب فى بحوثهم عن الاندلس ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما كتبه دوزى عن تاريخ بنى عباد ملوك اشبيلية (٣٩) ، وعن سقوط بلنسية فى يد السيد الفارس المحارب رذريق القمبيطور El Cid Rodrigo El Campeador الذى نقل عنه ابن بسام عبارة تبين طموحه وجشعه بقول :

« حدثنى من سمعه يقول ، وقد قوى طمعه ولج به جشعه : « على رذريق فتحت هذه الجزيرة ، ورذريق (يعنى نفسه) يستنقذها ! »، كلمة ملأت الصدور ، وخيلت وقوع المخوف والمحذور . » (٤٠)

كذلك اعتمدت على كتاب الذخيرة فى البحث الذى نشرته عن الصقالبة والدويلات الصقلية التى قامت فى شرق الاندلس فى القرن الخامس الهجرى ، والرسالة التى كتبها فى كنفهم أبو عامر ابن غرسية الشعوبى التى يفضل فيها العجم على العرب . (٤١) كذلك اعتمد الدكتور محمود علي مكي على كتاب الذخيرة فى البحث الذى القاه فى عيد القاهرة الالفى سنة ١٩٦٨ عن الرسائل

---

(٣٩) راجع : Dozy : Scriptorum arabum Loci de Abbadedis, Lugduni Batavorum 1852)

(٤٠) انظر : Recherches sur l'Histoire et la litterature de l'Espagne, t. II PP. XXVII

وكذلك (جونثالث بالنثيا ' تاريخ الفكر الاندلسى ص٢٩٤ ، ترجمة د. حسين مؤنس .

(٤١) احمد مختار العبادي : الصقالبة فى اسبانيا وعلاقتهم بحركة الشعوبية (مدريد ١٩٥٣) .

المتبادلة بين علي بن مجاهد العامري ملك دانيةوبين الخليفة الفاطمي المستنصر بالله في مصر . كذلك اعتمد على كتاب الذخيرة الدكتور السيدمصطفى غازي في نشره لديوان الشاعر الاندلسي ابن خفاجة (الاسكندرية ١٩٦٠) ، هذا ، وبعدالآن الاستاذ عبد الله جمال الدين رسالة لنيل درجة الدكتوراة من جامعة مدريد حول النصوص التاريخية في ذخيرة ابن بسام ... الخ .

٢ ـ الفتح بن خاقان القيسي الغرناطي(قتل سنة ٥٣٥هـ/١١٤٠م) :

كان معاصرا لابن بسام ، **وقد ترك لناكتابين** من هذا النوع من المختارات الادبية والتاريخية ، وان كانت القيمة التاريخية قليلةبالنسبة لقيمتهما الادبية العظيمة ، وهما :

*** مطرح الانفس ومسرح التانس في ملحأهل الاندلس .**

*** قلائد العقيان ومحاسن الأعيان .**

أما الاول فقد طبعفي القسطنطينية ١٣٠٢هـوفي مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ ، وقد قسمه المؤلف الى ثلاثة اقسام : القسمالاول : يشتمل على سرد غرر الوزراء وتناسق درر الكتاب والبلغاء ، والقسم الثاني على محاسناعلام العلماء وايمان القضاة والفهماء ، والقسم الثالث : يشتمل على سرد محاسن الادباء النوابغالنجباء .

فمن وزراء القسم الاول : الحاجب جعفربن محمد المصحفي ، ابو العباس احمد بن اشهب، ابو محمد بن عبد العزيز ، أبو الحزم بن جهور ،ابو عامر أحمد بن شهيد ، ابو المغيرة عبد الوهاب بن حزم ، ابو الوليد بن حزم وغيرهم .

ومن علماء القسم الثاني : أبو مروانعبد الملك بن حبيب ، المنذر بن سعيد البلوطي ، يحيى بن يحيى الليثي، ابو عبد الله بن ابي زمنين،ابو محمد علي بن حزم ، ابو عبد الله محمد الخشني ، ابو بكر بن القوطية ، ابن الفرضي ،ابن سيدة ، ابن مسرة ، ابو بكر بن العربي ، ابن عبد البر ، وغيرهم .

ومن ادباء وشعراء القسم الثالث : يوسفبن هارون الرمادي ، ابن هانىء الاندلسي ، ابن فرج الجياني ، ابو بكر عبادة بن ماء السماء ، ابوجعفر بن البني ، وغيرهم .

*** اما الكتاب الثاني وهو قلائد العقيان** ،فقد نشر ايضا في بولاق وفي باريس ، كما نشره هنري بيرس في الجزائر سنة ١٩٤٦ . وهو ايضايتضمن تراجم لكبار الشخصيات الاندلسية التي لم يرد ذكرها في المطرح مثل : المعتمد بن عباد ،ابو الوليد احمد بن زيدون ، ابو بكر بن عمار ، وابن خفاجة . ولم يهتم ابن خاقان في كتابيه ،بسير حياة شخصياته التاريخية بقدر اهتمامه بانتاجهم الادبي مننظم ونثر ، ولهذا كانت تراجمهناقصة على عكس ابن بسام الذي استوفى هذا النقص التاريخي بما أورده ابن حيان فيتاريخه . (٤٢)

---

(٤٢) راجع ما ورد في كتابي المطمح والقلائد من تراجم .

وتوفى ابن خاقان مخنوقا فى مدينة مراكش٥٣٥هـ ، وكان مدمنا على شرب الخمر ، ويقال ان علي بن يوســف ابن تاشفين هــو الذى اوعزبقتله ، ويقال ان بعض افراد حاشيته هم الذين دبروا قتله لما آلهم من نقده . (٤٢) وتجدر الاشارةهنا الى ان ابن خاقــان الاندلسي هــو غير ابن خاقان المشرقى الذى كان وزيرا للخليفة العباسيالمتوكل والذى توفى سنة ٢٦٣هـ (٨٧٧م) .

٣ ــ **فهرسة ابن خير** للعالــم الاشبيلى ابىبكر محمد بن خير المتوفي سنة ٥٩٣هـ (١١٩٧م).

والكتاب بعنوان : الفهرس للكتب المصنفةفى ضروب العلم وانواع المعارف ويتضمن ــ كما هو واضح من عنوانه ــ اسماء المؤلفات والدواوينالتى ظهــرت فى شتى العلوم فى الاندلس حتــى ايامه ، أو بمعنى آخــر يتناول حركــة التأليفبالاندلس . ويقع فى جزاين ونشره كوديرا وريبيرا فى مدريد ١٨٩٥ .

٤ ــ **بغية الملتمس فى تاريخ علماء الاندلسللعالم** المرسى أحمد الضبى المتوفى سنة ٥٩٨هـ (١٢٠٢م) ويتضمن تراجم للملوك وعلماء الاندلسوالوافدين عليها حتى اواخــر القرن السادس الهجرى . وقد نشره ايضا كوديرا وريبيرا بمدريدسنة ١٨٨٥ .

٥ ــ **كتاب الصلة فى تاريخ أئمــة الاندلسوعلمائهم ومحدثيهم وأدبائهم** للعالم القرطبي ابى القاسم خلف بن بشكوال المتوفي سنة ٥٧٧هـ(١١٨٢م) .

وواضح من اسم المؤلف ابن بشكوال انــهتحريف للاسم الاســبانى بسكوال Pascual وواضح ايضا من عنوان كتابه انه صلة أو تكملة .لكتاب آخر وهو تاريخ علمــاء الاندلس للمؤرخ القرطبي ابن الفرضي السالف الذكر فى طبقــةعلماء القرن الرابع الهجرى .

وقد سار ابن بشكوال على نهج ابن الفرضيفى طريقة تاليفه ، اذ يقول هو نفسه فى مقدمــة كتابه : « ورتبته على حروف المعجم ككتاب ابنالفرضي وعلى رسمه وطريقته » . والكتاب يقع فى جزاين ، ونشره كوديرا فى مدريد سنة ١٨٨٢ .

٦ ــ **وهناك عالم جغرافي مشهور عاش فىالقرن السادس الهجرى وهو الشريف أبو عبد الله محمــد الادريسي** (٤٩٣ ــ ٥٤٨ = ١١٠٠ ــ١١٥٤م) . وواضح من اسمه انه مــن سلالة الادارســة (ابن حفيــد ادريس الثانى الحموديصاحب مالقه) . ولد بمدينة سبتة فى المغرب الأقصى ، ودرس بقرطبة وطاف بأنحاء العــالمالاسلامي والأوروبى مطلعا على أحوال تلك البلاد وعادات أهلها . ثم استدعاه الملــك النورمانديروجر الثانى أو روجار Roger II صاحب صقلية، فلبــى الادريسي دعوته ، ورسم له صــورة أوخريطة للعالم المعروف فى عصره على دائرة فضية مسطحة Planisphere طولهــا ثلاثة امتــارونصف ، وعرضها متر ونصف . كذلك الف له كتابا لوصف هذه الخريطة وهو كتاب **« نزهةالمشتاق فى اختراق الآفاق »** ويعرف ايضا **بالكتاب**

---

(٤٢) جونثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسى ترجمة د.حسين مؤنس ص ٢٩٧ .

الروجارى أو كتاب روجار ، لان روجار الثانى هو الذى استدعاه الى بلاطه فى مدينة بالرمو وطلب منه تأليف هذا الكتاب .

ولقد اهتم المستشرقون بهذا الكتاب القيم وعملوا على نشر اجزائه وترجمتها الى اللغات المختلفة . وحسبنا ان نذكر منها القسم الخاص بالمغرب وأرض السودان ومصر والاندلس الذى نشره وترجمه الى الفرنسية ، دوزى ، ودى خويه (ليدن ١٨٦٦) . كذلك نشر الجزء الخاص بوصف افريقيا الشمالية والصحراوية ، هنرى بيريس (الجزائر ١٩٥٧) . اما الجزء الخاص بوصف اسبانيا ، فقد نشره وترجمه الى الاسبانية من قديم خوسيه انطونيو كوندى Conde (مدريد ١٧٤٩) ثم أعاد ترجمته انطونيو بلاثكث A. Belazquez (مدريد ١٩٠١) والمهم فى هذا الصدد انه فى هذه السنوات الاخيرة ، قامت نخبة من كبار المستشرقين الايطاليين امثال : جبريلى F. Gabrieli ، رتستاتو U. Ritzzitano أومان G. Oman ، روبناتشى R. Rubinacci ، الاورا فاليرى وغيرهم ، وعكفوا على نشر كتاب نزهة المشتاق بعد جمع ودراسة اصوله القريبة من عهده ، واهمها النسخ الخطية المحفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس ، ومكتبة اياصوفيا باستانبول ، ودار الكتب المصرية ، والبودليانا باكسفورد ، ومكتبة لينجراد .. الخ . وقد تم طبع ستة اجزاء من هذا الكتاب العظيم ، بمطبعة ليدن ، ولم يبق على اتمامه سوى جزء واحد .

٧ ــ **ونختم علماء القرن السادس الهجرى بمؤرخ مغربى كبير وهو عبد الملك بن محمد بن أحمد الباجى الشهير بابن صاحب الصلاة** (توفى سنة ٥٧٨ هـ = ١١٨٢ م) وقد ترك لنا كتابا بعنوان طويل جدا نذكر منه : « تاريخ المن بالامامة على المستضعفين بأن جعلهم الله ائمة وجعلهم الوارثين ، وظهور المهدى بالموحدين » . والكتاب مهم جدا فى دراسة تاريخ دولة الموحدين فى المغرب والاندلس ، ولاغنى للباحث فى تاريخ هذه الفترة من الرجوع اليه والاستفادة من مادته الخصبة . نشره الدكتور عبد الهادى التازى (بيروت ١٩٦٤) .

• • •

(هـ) مؤرخو القرن السابع الهجرى (١٣ م) :

كان المغرب والاندلس فى القرن السابع الهجرى ، يكونان دولة واحدة على عهد الموحدين عاصمتها مدينة مراكش التى ازدهرت فيها الحياة الفكرية والعلمية ، وظهرت فيها نخبة من كبار الفلاسفة والاطباء امثال ابن رشد وابن زهر وابن طفيل وغيرهم . كذلك ظهر عدد من كبار المؤرخين نذكر منهم : ــ

١ ــ **عبد الواحد المراكشى** : كتب فى سنة ٦٢٠ هـ/١٢٢٤ م تاريخه المعروف باسم « المعجب فى تلخيص اخبار المغرب » . ويقع فى جزء واحد . والمقصود بكلمة المغرب هنا هو بلاد المغرب والاندلس معا . ومعظم هذا الكتاب يتناول تاريخ دولة الموحدين التي نشأ المؤلف في كنفها ،

ولكنه على سبيل الاستطراد ، قدم له بمقدمةموجزة فى تاريخ المغرب والاندلس منذ الفتح العربى فصار الكتاب تاريخا عاما للاندلس لهقيمة تاريخية وادبية عظيمة ، ولاسيما فيما يتعلق بالموحدين لانه بقلم رجل معاصر .

نشر هذا الكتاب فى عدة طبعات نذكر منها طبعة دوزى القديمة ،وطبعة سعيدالعريان ومحمد العربى العلمى (القاهرة ١٩٤٩) .

٢ – كتاب البيان المغرب فى أخبار الاندلس والمغرب ، لابى العباس أحمد بن عذارى المراكشى (كان حيا سنة ٧١٢ هـ) . الكتاب تاريخ عام للمغرب والاندلس منذ الفتح العربى حتى بداية عصر بنى مرين ، وهو يعتبر مصدرا أساسيا هامافى تاريخ هذه الحقبة التاريخية الطويلة . ويقع فى عدة أجزاء : الجزء الاول والثانى يتناولان تاريخ المغرب والاندلس الى سقوط الخلافة الاموية . نشرهما دوزى سنة ١٨٥٠ ثم جاء كولان وليفى بروفنسال فأعادا نشرهما ثم اضاف ليفى بروفنسال جزءا ثالثا تضمن عصر ملوك الطوائف(سنة ١٩٣٠) . ثم نشر المستشرق الاسبانى أويثى ميراندا والعالمان المغربيان ابراهيم الكتانى ومحمد بن تاويت جزءا رابعا عن تاريخ الموحدين وبداية عصر بنى مرين (الرباط ١٩٦٣) . وكذلك نشر أويثى ميراندا فى مجلة هسبريس Hesperis سنة ١٩٦١ قطعة فريدة تتعلق بتاريخ المرابطين من البيان المغرب . واخيرا جاء الدكتور احسان عباس فأعاد نشر الاجزاء الثلاثة التى نشرهاكولان وليفى روفنسال واضاف اليها جزءا رابعا تضمن القطعة التى نشرها اويثى ميراندا عن المرابطين (بيروت ١٩٦٧) . هذا وتوجد طبعة تجارية لبنانية للجزاين الاول والثانى ولكنهابدون تحقيق أو تعليقات (بيروت ١٩٥٠) .

٣ – كتاب المغرب فى حلى المغرب ، لابى الحسن على بن موسى بن سعيد المغربى (ت ٦٨٥ هـ / ١٢٨٦ م)

ينتمى على بن سعيد المغربى الى أسرة من المؤرخين هى اسرة بنى سعيد التى حكمت قلعة يحصب أو قلعة بنى سعيد من اعمال غرناطة فى القرن السادس والسابع الهجرى ، وتسمى اليوم Alcala la Real

وقد تضافر أفراد هذه الاسرة على كتابة تاريخ شامل للاندلس فى مدة استغرقت اكثر من مائة عام . وكان ابو الحسن على بن سعيد هو آخر افراد هذه الأسرة الذى أكمل هذا الكتاب وأخرجه فى صورته النهائية بعنوان : المغرب فى حلى المغرب . ولد ابن سعيد فى قلعة يحصب بغرناطة ، وتعلم فى اشبيلية ثم غادر الاندلس وهو فى سن الثلاثين الى المشرق حيث ادى فريضة الحج وطاف بانحاء العراق ومصر والشام وتونس .وكانت وفاته بدمشق سنة ٦٨٥ هـ ، وان كان البعض يرى انه مات بتونس .

وكتاب المغرب فى حلى المغرب ضاع معظمه ولم يبق منه سوى أجزاء تضمنت تراجم لبعض الشخصيات البارزة فى الاندلس من العصر الاموى حتى نهاية عصر الموحدين . وقد نشر الدكتور

شوقى ضيف بعض هذه القطع فى جزاين مــن مجموعة ذخــائر العرب بالعنوان نفسه « رايات المبرزين Las Banderas de las campeones تناولت الكلام عن بعض شعراء الاندلس من القرن العاشر الى الثالث عشر الميلادى . وكان ابن سعيد قد اهداها الى حاكم القاهرة على ايامه موسى بن يغمور في عهد السلطان الصالح نجم الدين أيوب وابنه تورانشاه . ولما كانت مصر فى تقسيم ابن سعيد الجغرافى تدخل فى نطاق المغرب الاسلامي ؛ فقد خصها بنصيب كبير فى تاريخه ومن بقايا هذا التاريخ قطعه بعنوان « العيون الدعج فى حلى دولة بنى طغج » ، وهى تتناول تاريخ الدولة الاخشيدية في مصر ، نقلها ابن سعيد عن الحسن بن زولاق المصرى ، وقد طبعت هذه القطعة فى ليدن ، نشر كنوت تلكوست (١٨٩٩) هذا ، وقد حفظ لنا المؤرخون المتأخرون اجزاء كثيرة من كتاب المغرب لابن سعيد امثال المقريزى فى خططه ، ابن خلدون فى تاريخه ، واحمد المقرى فى كتابه نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب . والجزء الاول من هذا الكتاب الاخير يحتوى على فقرات طويلة من كلام ابن سعيد .

٤ ـ **محمد بن عبد الملك المراكشي (ت ٧٠٢هـ=١٣٠٤ م) : الف موسوعة تاريخية** بعنوان : « كتاب الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة » . وواضح من عنوان الكتاب انه تذييل لكتاب تاريخ علماء الاندلس لابن الفرضى ، وكتاب الصلة لابن بشكوال .

لا نعرف شيئا كثيرا عن حياة هذا المؤرخ الكبير ، على الرغم من أن معظم المؤرخين الذين جاءوا بعده قد نقلوا من كتبه ، الا انهم لم يهتموا بكتابة ترجمة مفصلة لحياته . كل ما نعرفه عنه جاء فى اشارات متفرقــة وردت في كتاب : « الديباج المذهب » لابن فرحون ، وكتاب « درة الحجال فى غــرة أسماء الرجــال لابن القاضى » ، وكتاب « المرقبة العليا » للحسن النباهى ، و « صلــة الصلة » لابن الزبير .

نشأ محمد بن عبد الملك فى مدينة مراكش ، وتولى قضاءها ثم رحل الى الاندلس ، واقتصر على زيارة الجزيرة الخضراء ثم عاد الى وطنه . وكان فى طبعه حدة وعنف ونقد لاذع مبنى علــى الصراحة والحجة الدامغة ، وربما كان هذا مــن أسباب عزله عن خطة القضاء ونفيه عن البلاد . يروى أنه لجأ الى بنى عبد الواد ملوك تلمسان رغم العداء القائم بينهم وبين بنى مرين ملوك فاس . وهناك فى تلمسان توفى سـنة ٧٠٣ هـ .

ويعتبر كتابه « الذيل والتكملة » قاموسا عاما لرجال الاندلس ومن رحل اليها من المغاربة والمشارقة حتى آخر القرن السابــع الهجرى . والكتاب مرتب على حروف المعجم ، وكان يقــع في تسعة أجزاء ، سبعة لاهل الاندلس ، واثنان للغرباء الذين دخلوا الاندلس ، ثم ينهى الكتاب بتراجم للنساء الاندلسيات والمغربيات اللاتي زرن الاندلس .

وقد ضاعت بعض اجزاء هذا الكتاب ، اما الاجزاء الباقية فيقوم بنشرها الاستاذان احسان عباس ومحمد بن شريفة ، وقد صدر منها فعلا خمسة مجلدات فى بيروت (١٩٦٤ ـ ١٩٦٥) .

٥ – المؤرخ البلنسى ابن الأبار (محمد بن عبد الله بن ابى بكر ألقضاعى المتوفى سنة ٦٥٨ هـ = ١٢٦٠ م) : وكلمة الآبار قد تعنى صانع الابر ، والابرة هى مسلة الحديد والجميع ابر وابار .

ولد ابن الأبار فى مدينة بلنسية بشرق الاندلس سنة ٥٩٥ هـ ودرس على والده وعلى غيره من علماء المدينة . ولما حاصر ملك اراجون خايمى الفاتح مدينة بلنسية ، فر ابن الأبار منها الى سلطان تونس ابى زكريا الحفصى اقوى ملك بالمغرب فى ذلك الوقت ، وطلب نجدته بقصيدة سينية مشهورة ، يقول فى مطلعها :

أدرك بخيلك خيل الله اندلسا ... ان السبيل الى منجاتها درسا

وهب لها من عزيز النصر ما التمست ... فلم يزل منك عز النصر ملتمسا

وقد بادر ابو زكريا اغاثة المدينة وامداد اهلها بالاموال والاسلحة والاقوات ، ولكن بعد فوات الأوان، اذ سقطت المدينة فى يد ملك اراجون سنة ٦٣٦ هـ (١٢٣٨ م) قبل ان تصلها النجدة .

واضطر ابن الأبار واسرته الى الهجرة الى تونس حيث عينه السلطان كاتبا له . ثم حدث ان غضب عليه السلطان ، فترك ابن الأبار تونس واستقر فى مدينة بجاية حيث كتب كتابه « اعتاب الكتاب » ، ذكر فيه من عوتب أو اعتب من الكتاب وعفى عنهم ، ثم رفعه الى السلطان أبى زكريا مستشفعا ولى عهده المستنصر بالله ، فعفاعنه السلطان واعاده الى الكتابة .

ولما مات السلطان ابو زكريا وخلفه ابنه المستنصر بالله سنة ٦٤٧ هـ ، عاد ابن الأبار بفطرسته وكبريائه الى اثارة غضب السلطان الجديد . وانتهز اعداؤه هذه الفرصة واخذوا يكيدون له بشتى الوسائل ؛ فنسبوا اليه قصيدة فيها طعن فى الخليفة المستنصر يقول فى مطلعها :

طغا بتونس خلق ... سموه ظلما خليفه

فغضب منه المستنصر وأمر بقتله وحرقه سنة ٦٥٨ هـ (١٢٦٠ م) .

ولقد ترك ابن الابار عدة مؤلفات نذكر منها :

* **كتاب التكملة لكتاب الصلة** : اى تكملة لصلة ابن بشكوال السالف الذكر ، وهو عبارة عن تراجم لأسماء الملوك والعلماء الاندلسيين مرتبة حسب حروف الهجاء ، وفى آخر كل حرف يذكر المؤلف أسماء الغرباء الذين وفدوا على الاندلس من المشرق والمغرب .

وهذا الكتاب نشر على عدة مراحل : نشره أول الامر المستشرق الاسباني كوديرا فى جزاين (مدريد ١٨٨٧) . ثم عثر على نسخة خطية اخرى فى مكتبة سليمان باشا أباظة بالقاهرة تزيد على النسخة التى اعتمد عليها كوديرا ، فقام العالمان الاسبانيان الاركون وبالنثيا Alarcon, Palencia بنشر ملحق خاص بهذا الجزء الزائد من كتاب التكملة سنة ١٩١٥ . وعلى الرغم من ذلك ظل الكتاب ناقصا من أوله بأسماء الاعلام التي تبدا بحروف ا ، ب ، ت .. واخيرا عثر الاستاذ

الجزائرى محمد شنب على هذا الجزء الناقص فيمكتبة الاستاذ عبد الحى الكتانى ، فنشره فى المجلة الافريقية Revue Africaine 1923 .

ولاشك أن الكتاب يحتاج الى طبعة جديدةتضم كل هذه المحاولات ,والمجهودات السالفة ، كى يسهل على الباحث الاطلاع عليها .

* **كتاب المعجم لاصحاب الصدفى :** والصدفي هو ابو علي الحسين بن محمد السرقسطى ٥١٤ هـ . وقد اهتم القاضى عياض السبتىالاندلسى ، وكان قاضيا ,ومحدثا كبيرا وتوفى سنة (ت ٥٤٤ هـ) بدراسة حياة هذا المحدث الكبير ،فالف معجما أو فهرسة لشيوخ الصدفى . ثم جاء ابن الأبار وكتب معجمه الذى يحتوى على تراجملتلاميذ الصفدى بغض النظر عن موطنهم ، ورتب اسماءهم على حروف المعجم . وللاسف معجمالقاضي عياض مفقود ولكن معجم ابن الأبار موجود ونشره كوديرا (مدريد ١٨٨٥) .

* **كتاب الحلة السيراء :** اى الثوب المخطط كناية عما يتضمنه من أدب ,وشعر وتاريخ . والكتاب يتناول اخبار المغرب والاندلس منذ الفتحالاسلامى الى منتصف القرن السابع الهجرى (١٣ م) . وهو مقسم الى قرون مستقلة ، تبدابالقرن الاول الهجرى فيتكلم فيه عن موسى بن نصير وغيره من ولاة المغرب ,والاندلس وما قالوهمن شعر ونثر . ثم ينتقل الى القرن الثانى الهجرى ، فيتكلم عن عبد الرحمن الداخل وغيرهمن أمراء المغرب والاندلس وما تركوه من تراث أدبى ، ويستمر هكذا الى نهاية الكتاب فى المائةالسابعة .

والكتاب نشره دوزى اول الامر ثم الالمانىمولر ، ثم الدكتور حسين مؤنس حديثا فى جزأين مع مقدمة دراسية قيمة (القاهرة ١٩٦٣) .

ولابن الابار كتب اخرى ادبية مثل اعتابالكتاب السالف الذكر ، ونشر معظمه السيد صقر (القاهرة ١٩٤٧) وكتاب تحفة القادم الذى لم يبقمنه الا مختصر له وهو مقتضب تحفة القادم الذى نشره بطرس البستانى فى مجلة المشرق ، ويقولابن الأبار انه سماه « تحفة القادم » لانه عارض به كتاب « زاد المسافر » لصفوان بن ادريسالمرسي (ت ٥٩٣ هـ) (٤٤) .

• • •

(و) مؤرخو القرن الثامن الهاجرى (١٤ م) :

اذا انتقلنا الى القرن الثامن الهجرىاو الرابععشر الميلادى ، نجد أن مدن الاندلس وولاياتها قد سقطت كلها في أيدى الاسبان حتى انحصر ملكالمسلمين هناك فى رقعة ضيقة من الأرض ، وهى غرناطة واحوازها فى جنوب شرق اسبانيا ، وبذلكانتقل الاسلام فى الاندلس الى مرحلته الختامية .

(٤٤) راجع (عبد العزيز عبد المجيد : ابن الابار ،حياتهوكتبه ، (تطوان ١٩٥١) .

ولا شك ان هذه المحن والخطوب التى مرت بالمغرب الاسلامى ، قد جعلت المؤرخ فيه يتجه اتجاها فلسفيا عميقا، فيتعرف على علل الحوادث، وأسباب قيام الدول، واسباب سقوطها . ومظاهر العمران فيها ونحو ذلك . وهذا مافعله فيلسوف مؤرخى الغرب قاطبة عبد الرحمن بن خلدون فى مقدمة تاريخه التى لم يكتب مثلها فى الاسلام على الاطلاق .

وما يقال عن ابن خلدون يقال ايضا عن معاصره وصديقه لسان الدين بن الخطيب وزير مملكة غرناطة في ذلك الوقت . فقد حاول هو الآخر تفسير الاحداث التاريخية بدراسة المظاهر الاقتصادية والاجتماعية فى الاندلس ، بل انه فى بعض الاحيان كان يستعين بالآثار فينقل النقوش المكتوبة التى على شواهد القبور أو المنشآت الملكية . وقد سهل له منصبه كوزير مهمة الاطلاع على الوثائق الرسمية بديوان الانشاء بالقصر السلطانى أى قصر الحمراء .

فكتابة التاريخ فى القرن الثامن الهجرى لم تقتصر على الروايات الاخبارية ، بل تطورت الى الاهتمام بالشئون العامة للجماعات ، وتعليل الحوادث والنفاذ الى اسرارها . ومن أهم مؤرخى هذا القرن نذكر :ـ

١ ـ **لسان الدين بن الخطيب** (٧١٣ ـ ٧٧٦ هـ = ١٣١٣ ـ ١٣٧٤ م)

ولد في لوشه Loja ، ودرس فى غرناطة ، وشغف بالعلوم الطبية والفلسفية ، واقبل يدرسها على العالم المشهور يحيى بن هذيل ، كما ظهرت براعته فى قرض الشعر ، وتجلى علمه الواسع بالادب العربى فى سن مبكرة .

ولم يلبث ابن الخطيب بفضل مهارته وذكائه ان دخل الوزارة ، ونال حظوة كبيرة عند ملوك بنى الاحمر ، فصار وزيرهم الاول فى عهد ابى الحجاج يوسف الاول وابنه محمد الخامس الغنى بالله .

ولم يقتصر نشاط ابن الخطيب السياسي على مملكة غرناطة فحسب ، بل امتد مؤثرا في سياسة دول المغرب ، مثل دولة بنى مرين فى فاس ، ودولة بنى عبد الواد فى تلمسان ، ودولة الحفصيين فى تونس . كذلك أثرت سياسته في الممالك الاسبانية المسيحية مثل قشتالة وأراجون والبرتغال ، ومحفوظ لدينا رسائل عديدة باللغات العربية والقشتالية تبودلت بين هذا السياسى الداهية وبين ملوك تلك البلاد .

والى جانب هذا النشاط السياسى ، كان لابن الخطيب عقلية موسوعية ، استوعبت جميع أنواع المعارف والفنون المعروفة فى عصره ، وفى هذا يقول هو نفسه :

الطب والشعر والكتابة ‏ ‏ ‏ ‏ سماتنا في بنى النجابه

وقد عرف عن ابن الخطيب أنه كان يخصص الليل للقراءة والتأليف يساعده فى ذلك ارق أصابه، بينما يخصص النهار لشئون الحكم والسياسة ، ولهذا لقب ((بذى العمرين)) .

ومن الغريب ان هذا المجهود الشاق الذى بذله ابن الخطيب فى هاتين الناحيتين ، لم يحد من نشاطه وحيويته كوزير وعالم . وكذلك نلاحظ أن حياته العلمية قد اختلطت بحياته السياسية ،

وافادت كل منهما الاخرى . فمركزه السياسي كوزير اتاح لـه فرصة الاتصال بسفراء الدول المختلفة ، ومعرفة اخبار بلادهم . وعادة ما كان هؤلاء السفراء من العلماء . كذلك اتاح له منصبه كوزير فرصة الاطلاع على الوثائق والمراسلات الرسمية المحفوظة بقصر الحمراء ، واستخدام مادتها التاريخية فى مؤلفاته .

وفي نفس الوقت ، كانت مواهب ابن الخطيب العلمية من اهم العوامل التى ساعدت على تقوية مركزه السياسي كوزير ، وذلك عن طريق الرسائل والقصائد والحكم والنصائح التى كان يرسلها الى ملوك عصره من المسلمين والمسيحيين ، فكان لها تأثير كبير عليهم وكثيرا ما استجابوا لنصيحته ، فنجحت بذلك معظم اهدافه السياسية ، وحسبنا ان نشير الى تلك النصائح التى ارسلها ابن الخطيب الى ملك قشتالة بدرو الاول (القاسى El Cruel) باللغة الاسبانية ، والتى اوردها المؤرخ المعاصر لويث دى ايالا ، فى تاريخه لملوك قشتالة (٤٥).

وفى سنة ٧٦٠ هـ (١٣٥٩ م) حدث انقلاب فى مملكة غرناطة ادى الى خلع سلطانها محمد الغنى بالله ، وتولية اخيه اسماعيل بن يوسف مكانه . وقد تمكن السلطان المخلوع من الفرار الى المغرب الاقصى ، والالتجاء الى سلطانه ابى سالم ابراهيم المرينى . وصحب السلطان محمد الخامس الى المغرب بعض افراد حاشيته ومماليكه ووزرائه نخص بالذكر منهم وزيره لسان الدين بن الخطيب.

وقد رحب بهم سلطان المغرب وانزلهم في بعض قصورة بمدينة فاس عاصمة الدولة المرينية . ودامت مدة النفى فى المغرب ثلاث سنوات (٧٦٠ ــ ٧٦٣ هـ) لم يخلد فيها ابن الخطيب الى الراحة والخمول فى العاصمة كما فعل مواطنوه ، بل عكف على القراءة والتأليف وقرض الشعر والتنقل بين البلدان المغربية لمشاهدة آثارها والاتصال بعلمائها . ثم انتهى به المطاف الى مدينة سلا (بجوار مدينة الرباط) حيث استقر بها وبضاحيتها شالة Chella مرابطا بجوار اضرحة ملوك بنى مرين .

وتشاء الاقدار ان يصاب ابن الخطيب فى اقرب واعز الناس عليه ، فتموت زوجته وام اولاده التي كانت تقيم معه فى بلد الغربة . وهنا تشتد آلامه ، وتغمره موجة من الحزن والتصوف تظهر آثارها بوضوح فى نظمه ونثره ، وفى هذا يقول :

وصدر عنى مما كتب على ضريحها :

روع بالى وهاج بلبالى	وسامنى الثكل بعد اقبال
ذخيرتي حين خاننى زمنى	وعدتى فى اشتداد اهوالى
حفرت فى دارى الضريح لها	تعللا بالمحال في الحال
وغبطة توهم المقام معى	وكيف لى بعدها ! بامهال

(٤٥) انظر : Lopez de Ayala : Cronica de los Reyes de Castilla, tomo I P. 483-493.

قد كنت مالي لما اقتضى زمني	ذهاب مالي وكنت آمالي
اما وقد غاب في تراب سلا	وجهك عني فلست بالسالي
فانتظريني فالشوق يقلقني	ويقتضي سرعتي واعجالي
ومهدي لي لديك مضجعا	فمن قريب يكون ترحالي

غير ان هذه الكارثة الفادحة لم تحد من حيوية ابن الخطيب ولا من قدرته على التأليف ، اذ استمر في منفاه يقرأ ويكتب في شتى نواحي العلوم والفنون .

ومن أهم مؤلفاته التاريخية في هذه الفترةالتي قضاها في المنفى :

* **كتاب اللمحة البدرية في الدولة النصرية**: ويتناول الكلام عن مملكة غرناطة ، وصفات أهلها وعاداتهم وتاريخ ملوكها . ويقع في جزء واحدطبع في القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ .

* **كتاب نفاضة الجراب في علالة الاغتراب**: وهو يصور حياة ابن الخطيب في هذه المدة التي قضاها في المنفى ، ففيه نجد وصفا لمشاهداتهفي البلاد المغربية مع ذكر الاحداث السياسية التي مر بها المغرب في تلك الفترة . وهذا الكتابيقع في ثلاثة اجزاء ، كان معروفا منها الجزء الثاني فقط وهو الذي قمت بنشره وتحقيقهفي القاهرة سنة ١٩٦٧ . ثم عثر أخيرا في مكتبة الرباط على الجزء الثالث من هذا الكتابالقيم وان كان الراي لم يستقر بعد على الجزم بذلك (٤٦) .

* **كتاب معيار الاختبار في ذكر المعاهدوالديار** : وهو عبارة عن رسالة في وصف بعض مدن المغرب والاندلس ، كتبت في اسلوبفن المقامات المعروف في الادب العربي . وقد نشر الجزء الخاص بالاندلس المستشرق الاسبانيسيمونيت Simonet ، ونشر الجزء الخاص بالمغرب المستشرق الالماني مولر Muller ،وكذلك مطبعة أحمد يمنى بفاس . ثم أعدت نشر الرسالة كلها من جديد ضمن مجموعةمن رسائل ابن الخطيب تحت عنوان : « مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلادالمغرب والاندلس » (الاسكندرية ١٩٥٨) .

* **كتاب الحلل المرقومة في اللمع المنظومة**: وهو أرجوزة او الفية في أصول الفقه ، وهذا الكتاب مفقود ، غير انه توجد بعض الشروح التيكتبت حوله مثل شرح ابن خلدون ، وشرح أبي سعيد بن لب المسمى « الطرد المرسومة علىالحلل المرقومة » (مخطوط بالزاوية العياشية او الحمزاوية ، قسم الاصول)(٤٧) .

---

(٤٦) راجع ما كتبته حول هذا الموضوع في مقدمة كتابنفاضة الجراب لابن الخطيب ص ٨ — ١٠) .

(٤٧) راجع مقالنا عن مؤلفات ابن الخطيب في المغرب :

Hesperis 1959, 3-4 Timestres

* **كتاب رقم الحلل فى نظم الدول**: وهو أرجوزة تاريخية تتناول تاريخ الدول الاسلامية ، وقد أهداه الى سلطان المغرب ابى سالم ابراهيم المريني . والكتاب مطبوع فى تونس فى جزء واحد سنة ١٣١٧ هـ .

* **كتاب كناسة الدكان بعد انتقال السكان**: وهو عبارة عن مجموعة من الرسائل السلطانية من املاء ابن الخطيب على لسان سلطان غرناطة ، وموجهة الى سلطان فاس . وقد نص ابن الخطيب في بعض رسائله وكتبه انه جمعها بمدينة سلا فى ذلك الوقت (٤٨) . وقد نشر الدكتور محمد كمال شبانة هذا الكتاب (القاهرة ١٩٦٨) .

وفى سنة ٧٦٣ هـ (١٣٦٢ م) عاد السلطان محمد الخامس الى عرشه في غرناطة بعد حروب وخطوب شد أزره فيها ملك قشتالة بدور القاسي ، وملك المغرب ابو سالم ابراهيم المريني .

كذلك عاد ابن الخطيب ، بناء على طلب سلطانه ، الى سابق منصبه كوزير لمملكة بنى الاحمر .

وباشر ابن الخطيب من جديد عمله السياسى فى غرناطة ، ولكنه فى الوقت نفسه عكف على القراءة والتأليف ، وكتب عدة مؤلفات تاريخية نذكر منها : ـ

* **كتاب الاحاطة فى تاريخ غرناطة**: وهو عبارة عن تراجم لملوك وأمراء وعلماء غرناطة ، وجميع الذين وفدوا عليها من المشرق والمغرب ، مرتبة أسماؤهم على حروف المعجم .

وقد ذكر ابن الخطيب ان الدافع الاساسى لتاليف هذا الكتاب هو حبه لوطنه غرناطة ، ورغبته في كتابة تاريخ لبلده كما فعل ابن عساكر فى تاريخ دمشق ، والخطيب البغدادى فى تاريخ بغداد ، وابن عبد الحكم فى تاريخ مصر .

وتوجد من هذا الكتاب عدة نسخ مبعثرة وناقصة بين مكتبات المغرب واسبانيا ومصر . وقد نشر الاستاذ عبدالله عنان جزاين من المخطوط ، كما توجد طبعة مصرية قديمة غير كاملة في جزاين . كذلك يوجد مختصر لكتاب الاحاطة كتبه فى اواخر القرن الثامن الهجرى ، اديب مصرى اسمه بدر الدين البشتكي وسماه « مركز الاحاطة » ، وهو لا يزال مخطوطا وتوجد منه نسخة فى مكتبة الجامعة العربية . وأهمية هذا المختصر انه كتب من واقع النسخة الكاملة لكتاب الاحاطة ، ولذا احتفظ باجزاء ضاعت من الاصول الموجودة لهذا الكتاب .

والواقع أن نشر كتاب الاحاطة يحتاج الى مجهود جماعى من الادباء والمؤرخين والجغرافيين ، لتحقيق ما ورد فى هذه الموسوعة من اعلام واماكن ، وشرح اسلوبها المعقد على أساس علمي صحيح .

---

(٤٨) المرجع السابق (مؤلفات ابن الخطيب فى المغرب) .

* **كتاب ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب** :هذا الكتاب جمعه ابن الخطيب ايضا في هـذه الفترة ، وهو عبارة عن المراسـلات السلطانيةالتى دارت بين ملوك غرناطة ، ومعظمها مـن انشـاء ابن الخطيب ، وبـين ملـوك الـدول المجاورة . وقد نشر منه فقط المراسـلات التى دارت بين ملوك غرناطة وملوك فاس من بنـي عبد الحق ، أو بني مرين فى القرن الثامن الهجرى (١٤ م) نشرها العـالم الاسـباني جاسـبار راميرو مع ترجمـة اسـبانية لها بعنوان :

Gaspar Remiro : Correspondencia diplomatica entre Granada y Fez en el siglo XIV Gra nada 1916).

اى (المكاتبات الدبلوماسـية بين غرناطة وفاس فى القـرن الرابع عشر الميلادى (غرناطة ١٩١٦) وباسـتثناء هذا الجزء المنشور ، فان كتاب الريحانة لا يزال مخطوطا .

ولقد رسم ابن الخطيب لغرناطة طـوال حكمه كوزير مسـتبد ، سـياسة خارجيـة ثابتـة تجـاه المغرب ، قوامها الارتباط بعجلة فاس ، ومحاولة ارضاء سـلاطين بنى مرين فى كل ما يطلبونه من مملكة غرناطة ، وفي ذلك يقول ابن خلدون : « **وكانت عينه ممتدة الى المغرب** وسكناه ، فكان لذلك يقـدم السوابق والوسائل عنـد ملوكه » .

وقد أثارت هـذه السـياسة معارضـة الكثيرين من رجال الدولة ، فكثرت الدعايات ضـده ، وتلبـد الجو بينه وبين سلطانه محمـد الخامس ، واضطر ابن الخطيب آخر الامر الى الهروب الى المغرب والالتجاء الى سلطانه ابي فارس عبد العزيز المريني ، الذى رحب بـه واحله من مجلسـه محل الاصطفاء والقـرب ،وذلك سنة ٧٧٣ هـ (١٣٧١ م) .

على ان موضـع الاهمية هنا ، هـو أن ابن الخطيب الذى كان يلمس قوة المغرب فى عهد صديقه السلطان عبد العزيز ، رأى بعـد أن استحكم العـداء بينه وبين ملك غرناطة ، أن يسـير فى سياسته التقليدية المغربية الى أقصى حدودها خطورة ، الا وهى تحريض سـلطان فاس على الاستيلاء على غرناطة ، ليصل بذلك الى هدفه الرئيسى وهو تحقيق الوحـدة مـع المغرب . ويبدو أن هذه السياسة صـادفت هوى فى نفس السلطان عبد العزيز ــ لا سيما بعد ان ضم المغرب الاوسـط الى مملكته ــ فوعـد بتنفيذها .

ولكن الظروف سرعان ما تغير الاحـوال ،اذ يموت السـلطان عبد العزيز بعـد هذا الوقت بقليل سـنة ٧٧٤ هـ ، ويخلفه على عرش المغرب ابنه **أبو زيان محمد السـعيد** ، **وكان طفلا فى** الرابعـة من عمره ، فاسـتبد بالامر وزيره ابوبكر بن غازى ، وانقلبت الاوضاع السياسية فى المغرب راسـا على عقب .

ورأى ابن الخطيب أن يتقرب الى السلطان الطفل ووزيره ، **فألف كتابا مناسبا لهذا الوضع** الجديد اسـماه :

* **كتاب أعمال الاعـلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسـلام** » .

وهذا الكتاب ربما كان آخر انتاج علمي لابن الخطيب ، وهو عبـارة عن تاريخ عـام لاعالم الاسلامي ، وينقسم الى ثـلاثة اقسام :ــ

القسم الاول : يتنـاول تـاريخ المشرقالاسـلامى من السيرة النبوية حتى عصر المماليك وهو لا يزال مخطوطا .

القسم الثاني : عبارة عنتاريخ عام للاندلسمن الفتح العـربي حتى عصر المؤلف اى حتي القرن الثامن الهجرى . وقد اضـاف اليه ابنالخطيب مختصرا لتـاريخ المماليك المسـيحية الاسـبانية مثل قشتالة واراجون والبرتغال ،فهو اول تاريخ شامل لاسـبانيا وقد نشره ليفى بروفنسال سنة ١٩٣٤ .

القسم الثالث : ويتناول تاريخ المغـربالعربي من اهواز برقة شرقا الى المحيط الاطلسى غربا حتى بداية عصر الموحدين ، وهى نهـايةغير طبيعية بالنسـبة للقسمين الاول والثـاني التى بلغت عصر المؤلف نفســه مما يجعلنا نعتقدان ابن الخطيب قتل قبل ان يتم هذا القســم الثالث والاخير من كتابه .

وقد قمت بنشر وتحقيق هـذا القســمبالاشـتراك مع الاستاذ محمد ابراهيم الكتاني سنة ١٩٦٤ (بالدار البيضـاء) .

نهاية ابن الخطيب كانت مأساة اذ تمـكنسـلطان غرناطة محمد الخامس من التـدخل فى شئون المغرب والقبض على ابن الخطيب وقتلهوحرقه بعـد امتحانه وتعذيبه ومصادرة أمواله سنة ٧٧٦ هـ (١٣٧٤ م) . وبموت ابن الخطيبانقطع اهم مصدر عربي لتاريخ غرناطة .

٢ ــ عبد الرحمن بن خلدون : (٧٣٢ ــ ٨٠٨ هـ ــ ١٣٣٢ ــ ١٤٠٦ م)

ولد فى تونس ، ولكن اجداده اندلسيونمن اشبيلية ، وقد درس على عدد كبير مـن العلماء الاندلسيين الذين هاجروا الى تـونسواسـتقروا فيها . وفي شـبابه اجتذبه بـلاط بني مرين فى فاس للخدمة فيه ، وهناك اتصلابن خلدون بالوزير الغرناطى لسان الدين بن الخطيب حينما نفى مع سـلطانه الى المغرب ،وتوطدت بينهما صـداقة متينة تظهر بوضـوح فى تلك **الترجمة الدقيقـة التى أفردها له ابنالخطيب بعد عودته الى وطنه فى كتابه الاحاطة ، قال فيها : ــ**

« واما المترجم به (أى ابن خلدون) فهورجل فاضل حسن الخلق ، جم الفضـائل ، ظاهر الحياء ، اصـيل المجد ، وقور المجلس ،عـزوف عن الضيم ، صـعب المقادة ، قـوي الجأش ، طامح لقنن الرياسة ، شديد البحث ،صحيح التصور ، كثير الحفظ ، حسن العشرة، مفخر من مفاخر التخوم المغربية . شرح البردةشرحا بديعا دل على غزارة حفظه ، وتفنن ادراكه، ولخص كثيرا من كتبابن رشـد ، وعلق للسلطانابي سـالم في العقليات تقييدا مفيدا فى المنطق . ولخص محصل الامام فخر الدين الرازى ، وبهداعبته ، فقلت له : لى عليك مطالبة ، فانك لخصت محصلى (لان الرازى كان يسمى أيضاابن الخطيب) ، والف كتابا فى الحساب ، وشرع

فى هذه الايام فى شرح الرجز الصادر عنى في أصول الفقه بشىء لاغاية فوقه فى الكمال(٤٩) (يشير بذلك الى كتابه الحلل المرقومة في اللمع المنظومة ــ السالف الذكر ــ وهو الفية فى أصل الفقه) .

وفى سنة ٧٦٤ هـ (١٣٦٣م) سافر ابن خلدون الى اسبانيا فى مهمة رسمية تتعلق بتاكيد صلح بين ملك المغرب وملك قشتالة بدور القاسى الذى كان مقيما في اشبيلية مقر اجداد ابن خلدون . وقد عرض عليه الملك الاسباني ان يبقى فى اشبيلية وان يرد عليه املاك اسرته، ولكن ابن خلدون اعتذر شاكرا ، ثم رحل الى غرناطة حيث لقى صديقه ابن الخطيب ، وتسرى بجارية اسبانية تدعى هند . وبعد اقامة قصيرة عاد ابن خلدون الى المغرب حيث انغمر فى حياة سياسية حافلة بالاحداث سواء فى بلاط المرينيين في فاس أو الحفصيين فى تونس ، أو بنى عبد الواد فى تلمسان .

وحينما حلت بابن الخطيب تلك المحنة التى أودت بحياته ، لم يتردد ابن خلدون فى العمل على انقاذ حياة صديقه ، اذ يقول هو نفسه في هذا الصدد : ــ

« وبعث الى ابن الخطيب من مجلسه مستصرخا بي ومتوسلا ، فخاطبت فى شانه اهل الدولة ، وعولت فيه منهم على ونزمار ، وابن ماساى ، فلم تنجح تلك السعاية وقتل ابن الخطيب فى محبسه ، وكان ذلك فى سنة ٧٧٦ هـ » (٥٠) .

وتشير الروايات الى أن ابن خلدون بعد هذا الحادث ، مل السياسة والحياة العامة ، وآثر الاعتزال والانطواء اربع سنوات (٧٧٦ ــ ٧٨٠ هـ) قضاها في قلعة بنى سلامة او قلعة تاوغزوت التى تقع على بعد خمسة كيلو مترات من مدينة فرندة الحالية فى ولاية وهران غربي الجزائر ،(٥١) وقد نص ابن خلدون على ذلك بقوله :

« وانزلوني بأهلى فى قلعة ابن سلامة (أو بنى سلامه) ، من بلاد بنى توجين ، التى صارت لهم باقطاع السلطان ، فأقمت بها اربعة أعوام ، متخليا عن الشواغل كلها ، وشرعت فى تأليف هذا الكتاب ، وانا مقيم بها ، واكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذى اهتديت اليه في تلك الخلوة ، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعانى على الفكر ،حتى امتخضت زبدتها ، وتالفت نتائجها (٥٢) » .

وواضح من النص السابق أن ابن خلدون كتب مقدمة تاريخه الخالدة فى تلك الخلوة .

وعاش ابن خلدون بعد ذلك مدة طويلة تقرب من الثلاثين سنة ، انتقل خلالها الى الشام ومصر ، حيث ولى منصب قاضى القضاة المالكية فى القاهرة ست مرات . وتشير المراجع

---

(٤٩) راجع (المقرى : نفح الطيب جـ ٨ ص ٢٧٧ ــ ٢٨٦).

(٥٠) راجع (ابن خلدون : التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ص ٢٢٧ نشر ابن تاويت الطنجى) .

(٥١) مازالت اطلال هذه القلعة باقية ويقال انه توجد بها مغارة كبيرة يظن ان ابن خلدون كتب مقدمة تاريخه فيها (المصدر السابق ص ٢٢٨) .

(٥٢) نفس المصدر السابق ص ٢٢٨ ــ ٢٢٩ .

الى أنه لما حاصر تيمورلنك المغولى مدينةدمشق ، تصادف أن كان ابن خلدون بداخلها ، فاستعمل الحيلة حتىخرجمنها وقصد تيمورلنكراجيا انقاذ المدينة ، وحدثه حديثا عذبا كله اطراء ومديح ، فأعجب به تيمور وقرر أنيستبقيهفى خدمته ، فلم يرفض ابن خلدون وانما استأذنه في أن يذهب الى القاهرة ليعود بأهله وكتبه ،فأذن له ، ورحل ابن خلدون الى مصر وهو لا يكاد يصدق بالنجاة .

ولقد درس على ابنخلدونعدد من المؤرخينالمصريين نخص بالذكر منهم تقى الدين احمد المقريزى الذى صاهره وتأثر به فى بعض كتاباته. وتوفى ابن خلدون بمصر سنة ٨٠٨ هـ ومن أشهر مؤلفاته :

* **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فىتاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى الشأن الاكبر .**

طبع هذا الكتاب في بولاق فى سبعة أجزاءسنة ١٨٦٧ . والجزء الاول من هذا التاريخ هو المقدمة المشهورة التى ينظر فيها للتاريخ على أنهفرع من الحكمة اى الفلسفة ، وان باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها ، وعلم بكيفياتالوقائع واسبابها ، ومن ثم لابد من دراسة طبائع البشر والعمران حتى يستطيع الانسان تفهمالحوادث ونقدها واستقصاء عللها واسبابها .

هذا وقد تضمنت المقدمة أيضا معلوماتهامة عن حضارة المغرب والاندلس وانظمة الحكم فيها او ما يسمى بالخطط (بضم الخاء) Institutions (٥٣) . أما بقية أجزاء التاريخ فهى تتناول أخبار العرب واجيالهم منذ بدءالخليقة الى عصره ثم أخبار البربر واجيالهم ودولهم بديار المغرب .

* **كذلك كتب ابن خلدون كتابا آخرتضمن اخباره ورحلاته فى المشرق والمغرب ، بعنوان ((التعريف بابن خلدون غربا وشرقا))نشره محمد بن تاويت الطنجى (القاهرة ١٩٥١).**

* **كتاب الحلل الموشية فى ذكر الاخبارالمراكشية ، لمؤلف مجهول (القرن الثامن الهجرى (١٤م) .**

مؤلف هذا الكتاب لم يذكر اسمه علىكتابه ، ولكنه يشير الى انه فرغ من تأليفه فى يوم الخميس ١٢ ربيع الاول سنة ٧٨٣ هـ(١٣٨١م) اى في عهد كل من السلطانين محمد الخامس ــ الغنى بالله ــ ملك غرناطة ؛ وابىزيد عبد الرحمن بن ابى الحسن المرينى ملك المغرب .

---

(٥٣) الخطة (بضم الخاء) تعنى نظام الحكم فيقال خطةالخلافة او خطة القضاء .. الخ اما الخطة (بكسر الخاء) فتعنى الحى او المنطقة مثل خطط مصر والقاهرةللمقريزى ، وخطط الشام لكرد على .. الخ .

ولقد نسب بعض المؤرخين المغاربة المحدثين تأليف هذا الكتاب الى اديب مالقى اسمه أبو عبدالله بن ابى السماك العامرى (كان حيا فى أواخر القرن الثامن الهجرى) . غير ان هؤلاء المؤرخين لم يذكروا - للاسف - الدليل الذى اعتمدوا عليه لاثبات صحة هذه النسبة(٥٤) .

ويقع كتاب الحلل الموشية فى جزء واحد ، وقد طبع أولا فى تونس بواسطة البشير الفرتى (تونس ١٩١٠) ، ونسبه هذا الناشر خطأ الى الوزير الفرناطى لسان الدين بن الخطيب الذى توفي قبل تاريخ تأليف هذا الكتاب بنحو سبع سنوات !! .

وقد اعاد طبع هذا الكتاب الاستاذ علوش ضمن مطبوعات معهد الدراسات العليا بالرباط سنة ١٩٣٦ ، وان كانت هذه الطبعة لم تسلم هى الاخرى من التحريف . ولقد ترجم أويثى ميراندا كتاب الحلل الموشية الى اللغة الاسبانية ، وطبعت الترجمة بمعهد مولاى الحسن بتطوان . ويبدأ كتاب الحلل الموشية بتأسيس مدينة مراكش على يد امير المرابطين ابى بكر بن عمر المتوفى سنة ٤٦٢ هـ (١٠٦٩ م) ويتناول عصر المرابطين والموحدين فى شىء من التفصيل ثم يستعرض الحوادث التاريخية التى وقعت فى عصر بنى عبد الحق ، او بنى مرين الى سنة ٧٨٣ هـ (١٣٨١ م) .

ولقد استمد المؤلف معلوماته التاريخية من كتب أصيلة معاصرة نص على أصحابها صراحة ، بعضها موجود والبعض الآخر مفقود . والكتاب قيم ومفيد لانه تضمن حقائق تاريخية ثابتة صحح لنا الكثير من الاخطاء التى وردت في الكتب الاخرى ، حلول تاريخ بناء مدينة مراكش ، وأصل تسمية المرابطين ، والنظام الحربى المغربي على عهد المرابطين والموحدين(٥٥)

* الانيس المطرب بروض القرطاس فى اخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس :

اختلف المؤرخون حول مؤلف هذا الكتاب فالبعض ينسبه الى أبى العباس احمد بن أبى زرع ، والبعض الآخر ينسبه الى صالح بن عبد الحليم الفرناطى ، وكلاهما عاشا وماتا بالمغرب فى النصف الاول من القرن الثامن الهجرى . (١٤ م) .

والكتاب يتناول تاريخ المغرب الاقصى من سنة ١٤٥ هـ الى سنة ٧٢٦ هـ اى انه يشمل تاريخ الدول الخمس التى تداولت حكم المغرب فى هذه الحقبة الطويلة وهى : دولة الادارسة ، ودولة زناته (المغراويين واليفرانيين) ، ثم دولتا المرابطين والموحدين ، واخيرا دولة بنى عبد الحق ،

---

(٥٤) راجع على سبيل المثال (سليمان الحوات : البدور الضاوية فى مناقب الزاوية الدلائية لوحة ١٢ ، مخطوط بخزانة الرباط رقم ١ ، ٢ D. 261 محمد بن عبد الله بن المؤقت المسفيوى المراكشى : السعادة الابدية فى التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية ج ٢ ص ١٧٧ (مطبوع على الحجر بفاس) ، عباس بن ابراهيم المراكشى : الاعلام بمن حل بمراكش واغمات من الاعلام ج ١ ص ٢٣ (فاس ١٩٣٦) راجع كذلك :

Levi Provencal : Les Historiens des Chorfa P. 385-386.

(٥٥) راجع مقالنا (دراسة حول كتاب الحلل الموشية ، وأهميته فى تاريخ المرابطين والموحدين ، مجلة تطوان ، العدد الخامس ، ١٩٦٠) .

أو بنى مرين التى انهى المؤلف في عهـدها كتابهواهداه الى السلطان الخامس من ملوكها وهـو ابو سـعيد عثمان المريني (٧١٩ ــ ٧٣١ هـ)ولقد طبع هذا الكتاب على الحجر بفاس مرارا ، اولها سـنة ١٨٨٥ ثم طبع طبعة حديثة بالرباطـسنة ١٩٣٦ ، ولكنها للاسـف غير كاملة اذ تنتهى عند عصر الخليفة يوسف بن عبـد المؤمنالموحدى ، كذلك اهتم المستشرقون بنشر هـذا الكتاب وترجمته ، فهناك طبعة فى جزاين للعالمالسويدى تورنبرغ Tornberg مع ترجمـة لاتينية (ابسالا ١٨٤٢ ــ ١٨٤٦) ، وهنـاكترجمة المـانية لدومباى Dombay سنة ١٧٩٤ ، وترجمه الى البرتغالية الأب مورا Moura بلشبونة سـنة ١٨٢٨ ، وترجمـة فرنسـية لبوميبه Beaumier باريس ١٩٦٠ . على انهيلاحظ ان بعض المسـتشرقين ترجموا كلمـة القرطاس بمعناها اللفظى اى الورق Papier مع انه اسم علم لحديقة بضواحى فاس غرسـها الزعيم المغربي زيرى بن عطية المغراوى الـذىحكم المغرب اواخر القـرن الرابع الهجرى لدرجة انه كان يعرف باسم القرطاس ايضا . وعلى هذاالاساس نرى أن كلمة القرطاس ينبغى ان تبقى كما هى عند نقلها الى لغة أجنبية اخرى باعتبارهااسم علم جغرافى .

وعلى الرغم من اهتمام المؤرخين بهـذاالكتاب ، فاننا نلاحظ أنه مليء بالاخطاء التاريخية مما جعلبعضالمؤرخينالقدامى والمحدثينينتقدونصاحبه ويتهمونه بالكذب والاختلاق . ويكفى أن نشـير الى تعليق الكاتب المعاصر له وهـوالخطيب أبو عبد الله بن مرزوق فى كتابه « المسند الصحيح الحسن فى مآثر ابى الحسن » حيثيقول : « فبنو مرين أعزهم الله اعـلام زناتـه ورؤساؤها وكبار قبائلها وعظماؤها ، وقد وقفتقديما على رفع نسبهم الى زناته ، وقرات بـين يدى المولى المرحوم ابو الحسن المرينى ما كتبهابن ابى زرع فى ذلك ، ومنهم سمعت قـدس الله روحهم ، ان كثيرا من اخبار ابن ابى زرعانكرها والدهم المرحوم المولى ابو سـعيد عثمان، واكذبه فيما ادركه مما حكاه على خلاف ما وقععليه(٥٦) . كذلك لم يسـلم صاحب القرطاس من نقـد المؤرخين المحدثين من امثـال دوزى ،اويثى ميراندا ، بونس بويجس ، وغيرهم فاتهموه بانه كثيرا ما استسلم لخياله(٥٧) .

*** تحفة النظار فى غرائب الامصار وعجائبالاسفار المعروف برحلة ابن بطوطة :**

صاحب هذه الرحلة هو ابو عبدالله محمدالطنجى اللواتى (نسبة الى قبيلة لواتة البربرية) ويلقب بشمس الدين ويعرف بابن بطوطة (توفىسنة ٧٧٩ هـ ــ ١٣٧٨م) .

---

(٥٦) ابن مرزوق : المسند الصحيح الحسن فى مآثرالمولي ابى الحسن ، لوحة ١٩ (مخطوط رقم ١١٩ خزانة الرباط) .

(٥٧) راجع على سبيل المثال :

Huci Miramda : La Salida de los Almoravides :
del desierto, Hesperis 1959 & Pons Boigues: Historiadores y Geografos arabigo — Espanoles p. 240).

ولد في مدينة طنجة سنة ٧٠٤ هـ (١٣٠٤م) ولما بلغ الثانية والعشرين من عمره ، قام برحلاته الواسعة التي شملت معظم أرجاءالعالم المعروف فى ذلك الوقت ، وهى تنحصر فى ثلاث رحلات : ـ

الرحلة الاولى : غادر فيها طنجة مسقطراسه سنة ١٣٢٥ م ، وطاف بانحاء المغرب الاقصى ثم اتجه نحو الشرق عبر الجزائر وتونس وليبيا ثم مصر . ومن هناك سافر الى الصعيد وسافر فى طريق الحج الجنوبى الى ميناء عيذاب على ساحل البحر الاحمر كى يبحر من هناك الى ميناء جدة في الحجاز . الا انه لم يستطيع الابحار من عيذاب بسبب حرب قامت بين أهالي هذه المنطقة (البجاة) وبين امراء المماليك حكام مصر ، فاضطر ابن بطوطة الى العودة الى القاهرة ومتابعة رحلته الى الحجاز عن طريق الشام .

وبعد تأدية فريضة الحج ، اتجه الى العراق وايران وبلاد الاناضول (آسيا الصغرى)، ثم عاد الى الحجاز وحج للمرة الثانية ، وبقى مجاورا فى مكة مدة سنتين .

وفى سنة ١٣٢٩ م غادر الحجاز متجها نحو الجنوب ، فزار اليمن وبلاد الخليج العربى مثل الاحساء والبحرين ، ثم عاد الىْ مكة وحج للمرة الثالثة .

ثم اتجه ابن بطوطة بعد ذلك الى الدولة البيزنطية عبر مصر والشام وآسيا الصغرى ، واستقر فى العاصمة مدينة القسطنطينية مدة مكنته من وصفها وصفا دقيقا. ومن القسطنطينية اتجه الى اقصى المشرق حيث زار خوارزم ، وتركستان وافغانستان ، والسند والهند . وكان الاسلام منتشرا في شمال الهند حتى سلسلة جبال فندهياس فى جنوب دهلى أودلهى. وكانت هذه المنطقة الاسلامية تعرف بهندوستان وعاصمتها مدينة دلهى التى وصفها ابن بطوطة بالحسن والحصانة ، كما وصف ملوك البريد الذين كانوا يشرفون على حالة الامن فى البلاد ، ويتعرفون على كل شخص غريب يصل اليها ؛ مثل جهاز المخابرات اليوم . كذلك لاحظ ان الاهالى فى دلهى يخرجون من باطن الارض ارزا أسود اللون مخزونا منذ مائة سنة على عهد السلطان بلبان لمقاومة حصار المغول . وقد اكل ابن بطوطة منه وقال ان طعمه طيب . هذا ، وقد استطاع ابن بطوطة ان يجتذب محبة سلطان الهند محمد شاه ، الذى عينه قاضيا في بلاده ثم ارسله مرافقا لبعثة هندية الى ملك الصين ، فمر فى طريقه بجزيرة سرنديب (سيلان) وجزيرة سومطرة ، وجزائر الهند الشرقية ثم الصين . وقد وصف كل ماراه وعاينه وصفا دقيقا ممتعا ، واهتم بصفة خاصة بالنواحى الاجتماعية والاقتصادية .

وعاد ابن بطوطة بعد هذه الرحلة الطويلة الى مكة حيث حج للمرة الرابعة ، ثم واصل سيره عائدا الى بلاده عبر مصر وتونس والجزائر ، فوصل فاس سنة ١٣٤٩ م .

الرحلة الثانية :

اقام ابن بطوطة فى المغرب حوالى سنة ، ثم قام رحلته الثانية الى الاندلس سنة ١٣٥٠م. والمقصود بالاندلس فى ذلك الوقت هو مملكة غرناطة آخر مملكة اسلامية في اسبانيا . وقد

وصف ابن بطوطة خط سيره من جبل طارق الى مدينة رنده Ronda ، ثم الى بلدة مربله Marbella ، وسهيل Fuengirola على الساحل الشرقي الاسباني .

وقد وقعت له في بلدة سهيل غارة بحرية معادية كاد يقتل فيها لولا انه لجأ الى برج المدينة .

ثم واصل سيره بحذاء الساحل الشرقي الى مدينة مالقة ، فوصف ما اشتهرت به من فاكهة كالتين والعنب والرمان ، كما وصف الفخار ذا البريق المعدني الذى اشتهرت بصناعته، ثم غادر مالقة الى العاصمة غرناطة ، وهناك لم يستطيع مقابلة السلطان ابى الحجاج يوسف الاول ، لانه كان مريضا ، ولكن والدة السلطان بعثت اليه بدنانير ذهبية كرسم للضيافة .

وقد وصف ابن بطوطة مدينة غرناطة كما وصف الزوايا والروابط الصوفية التي كانت منتشرة في الجبال المحيطة بها مثل رابطة العقاب وزاوية بنى المحروق . ولاحظ وجود جالية ايرانية كبيرة (من العجم) في غرناطة ، وهي ظاهرة اجتماعية مهمة. ويشير الوزير ابن الخطيب في كتابه الاحاطة الى انه اجتمع بابن بطوطة في بستان القاضى ابى القاسم بن عاصم بغرناطة ، وباتوا معه ليلتين حدثهم فيها أحاديث غريبة عن رحلاته . ثم عاد ابن بطوطة الى فاس سنة ١٣٥١ م .

الرحلة الثالثة :

اقام ابن بطوطة في بلاده عاما واحدا ، ثم استأنف رحلته الثالثة الى بلاد السودان الغربى سنة ١٣٥٣ م . وقد استغرقت هذه الرحلة ثلاث سنوات عاد بعدها الى فاس ، حيث استقر في حاشية السلطان ابى عنان فارس المريني ، يخبر الناس بما رآه من العجائب والغرائب .

ولقد اشار كل من ابن الخطيب وابن خلدون الى ان بعض الناس كذبوا ابن بطوطة فقال ابن خلدون : « واستغرب به السامعون ، وتناجى الناس بتكذيبه ، ولقيت ايامئذ الوزير المغربى فارس بن وردادر ، ففاوضته في هذا الشأن ، فقال لى الوزير « اياك أن تستنكر مثل هذا من احوال الدول بما انك لم تره » . وقد علق ابن خلدون على ذلك بقوله : « أن الانسان ينبغى أن يهيمن على نفسه فيميز بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ، فما دخل في نطاق الامكان قبله ، وما خرج عنه رفضه » . وواضح من كلام ابن خلدون انه كان يشك في أحاديث ابن بطوطة والواقع أن هذا الرحالة الطنجى كان صادقا في أقواله ، مصيبا في أحكامه ، وقد اثبتت الحوادث، واقوال الرحالة الاوربيين والمؤرخين ، صدق روايته . فوصفه للقسطنطينية ايدته الحوليات البيزنطية ، ووصفه لمصر حينما قال بأن المراكب التى كانت تمر في نيلها بين شطرى الوادى ، بلغ عددها ثلاثين الفا ، وان عدد السقائين على الجمال بلغ اثني عشر الفا ، لم يكن مبالغا فيه ، لان مثل هذه الارقام ذكرها الرحالة الايطالى فريسكو بالدى Frescobaldi الذى زار مصر بعد ابن بطوطة بنحو خمسين سنة . هذا ، ويلاحظ أن ابن بطوطة لم يكتب رحلته بنفسه ،

بل قدمها على شكل مذكرات أو مسودات الى سلطان المغرب ابى عنان فارس المرينى الذى ادرك اهميتها وامر كاتبه الاديب الغرناطى ، عبدالله ابن جزى بصياغتها بالشكل التى هى عليه الآن . وقد انتهى ابن جزى من كتابتها فى ثلاثة اشهر فقط .

هذا ، ويلاحظ ايضا ان ابن بطوطة فى الجزء الخاص بوصف المغرب من رحلته ، قد **تغلبت عليه العاطفة الوطنية بحكم كونه مغربيا** ، فجعل المغرب فى قمة البلاد التي زارها من حيث الرخاء ورخص الاسعار ، وكثيرا ما قارن بين المغرب والبلاد الاسلامية ولا سيما مصر في هذه النواحى الاقتصادية والاجتماعية . **ولم ينس ان يضمن كلامه ابياتا شعرية تعبر عن** حبه لوطنه مثل قوله :

بـــلاد بهـا نيطـت على تمــائى ... واول أرض مس جلـدى تـرابهـا

وقوله ايضا :

الغــرب احسن ارض ... ولي دليــل عليــه

البــدر يرقب منــه ... والشمس تسعى اليــه

كذلك أفرد **ابن بطوطة جزءا كبيرا من كلامه** فى مدح سلطان المغرب على ايامه ابى عنان فارس المريني ، فعدد اعماله العمرانية كبناء المارستانات (المستشفيات) في كل بلد ، وبناء المدارس العنانية فى فاس التى امتازت على مدارس المشرق بالاتساع وكثرة المياه .

كذلك يشير ابن بطوطة الى اهتمام السلطان ابى عنان ببناء الاساطيل البحرية وكيف انه كان **يذهب بنفسه الى غابات جاناته بنواحي مدينة** الرباط ، ليشرف بنفسه على قطع الاشجار الخاصة ببناء السفن ، كذلك بلغ اهتمامه بجبل طارق **الذى كان تابعا للمغرب فى ذلك الوقت ، أن امر الصناع بعمل هيكل أو مجسم مصغر لهذا** الجبل بأسواره وابراجه ومخازنه وابوابه . ووضع **هذا المجسم فى قصره بالمشور السعيد : وذلك** لشدة اهتمامه بهذا الثغر العظيم ، وما كان يؤمله في اعادة فتح بلاد الاندلس التي سقط معظمها فى يد الاسبان .

وتوفى ابن بطوطة سنة ٧٧٩ هـ (١٣٧٨ م) وقبره يزار فى طنجة وقيل انه قبر امه . والرحلة نشرها مع ترجمة فرنسية العالمان دفريمرى وسانجوينتي Defremery et Sanguinetti في اربعة اجزاء وجزء خامس للفهارس . كذلك هناك طبعات عربية عديدة مثل : **طبعة الازهر** ، ووادى النيل فى القاهرة ، وطبعة سلسلة الروائع اللبنانية تحقيق **فؤاد أفرم** البستاني . **كذلك** ترجمت هذه الرحلة الى معظم لغات العالم .

• • •

(ز) : مؤرخو القرن التاسع الهجرى (١٥ م) :

فى هذا القرن التاسع الهجرى ، حظيت اسبانيا المسيحية بوحدة سياسية شاملة توجت بزواج الملكين الكاثوليكيين Los Reyes Catolicos ، فرناندو ملك ارجون وازابيلا ملكة قشتالة سنة ٨٧٣ هـ (١٤٦٩ م) . وبهذا الزواج اتحدت هاتان المملكتان اللتان كانتا فى منازعات وحروب مستمرة . ولا شك ان هذا الاتحاد ، كان معناه انتهاء مملكة غرناطة الاسلامية ، لان بقاء هذه المملكة الصغيرة ، كان راجعا الى حد كبير الى العداء القائم بين هاتين الدولتين .

وبالفعل كان اول شيء اهتم به هذان الملكان الكاثوليكيان ، هو تصفية مملكة غرناطة ، وازالة الحكم الاسلامي من اسبانيا . وقد اتبعا فى ذلك سياسة مزدوجة تقوم على القوة العسكرية من جهة ، واثارة التفرقة والفتن الداخلية بين المسلمين من جهة اخرى .

واستمرت الحروب بين الجانبين فترة طويلة تزيد على العشر سنوات ، تخللتها ثورات وحروب داخلية بين حكام المسلمين من بنى نصر ، مما زاد فى ضعف قوتهم .

واخيرا انتهى الامر باستسلام آخر ملوك بنى الاحمر ، ابوعبد الله Boabdil واستيلاء الاسبان على غرناطة فى ربيع الاول سنة ٨٩٧ هـ (يناير ١٤٩٢) م . والمصادر العربية المعاصرة التي تؤرخ لهذه المرحلة الختامية تكاد تكون معدومة ، ولكن من حسن الحظ بقيت لدينا قطعة تاريخية فريدة ، مجهولة المؤلف ، تصف احداث هذه الفترة الاخيرة وهى بعنوان :

« نبذة العصر فى اخبار ملوك بنى نصر » لمؤلف مجهول .

والكتاب يتضمن احداث تسليم غرناطة ونزوح الاندلسيين الى المغرب . وواضح من اسلوب هذا الكتاب ان مؤلفه ــ الذى اخفي اسمه ــ جندى معاصر ، حضر المواقع ، وخاض غمراتها ، وراقب الحوادث والانقلابات وما عقبها من احداث ومفاجآت ، وشاهد انهيار تلك الحصون والابراج التي كان قد اشترك في الدفاع عنها ثم يصف بعد ذلك كيفية نزوح الاندلسيين الى بلاد المغرب بعد تسليم بلدهم . (٥٨)

نشر هذا الكتاب الاستاذ الفريد بستاني مع ترجمة اسبانية للاب كارلوس كيروس (العرائش ١٩٤٠) .

• • •

(ح) المؤرخون المغاربة بعد ضياع الاندلس :

١ ــ الحسن الوزان او يوحنا ليون الافريقى (١٤٨٨ ــ ١٥٣٢) (٨٩٣ ــ ٩٣٨ هـ)

مع بداية العصر الحديث اى فى القرن السادس عشر الميلادى ، ظهر رحالة مغربي ،

---

(٥٨) راجع مقدمة الناشر ص ١٧ .

اسمـــه العربى هـــو الحسن الوزان القاسـمي الفرناطى ، واسمه الاوروبي هـو ليـون الافريقي Leon Africanus ولد فى غرناطة سنة ٨٩٣ هـ(١٤٨٨ م) ، وبعد سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ م ، هاجرت اسرته الى مدينة فاس بالمغرب الاقصى . ومن هناك طاف الحسن الوزان فى بـلاد المغرب والسودان الغربى ثـم ارتحل الى المشرق وزارمصر والشام والحجاز والاناضول والقسطنطينية، ثم عاد الى مصر ليبحر منها عائدا الى المغرب . وفي الطريق اسره بعض قراصنة النصارى وحملوه الى روما ، وقدموه هدية الى البابا ليون العاشر . ويبدو أن البابا قدر فيه علمه واخلاقه فعطف عليه واعتقه وصرف له معاشا سخيا . وتحت تأثيرهذه المعاملة الطيبـة ، اعتنـق الحسن الوزان الديانة المسيحيـة وسمى نفسـه ليون الافريقى(على اسم البابا).

وفى روما اشتغل بتدريس اللغة العربيـــة وانقطع للبحث والتاليف .

ومن اهم مؤلفاته كتابه المعروف باسم :

« وصف افريقيا Description of Africa » .

وهذا الكتاب يتناول وصف المغرب ،وممالك السودان ، ومصر ، وهي البلاد التى زارهـــا ودرسها عن كثب .

كتب الحسن الوزان هذا الكتاب باللغـــة الايطالية ، وربما كان ذلك من واقع مسودات او اصول عربية ما زالت مفقودة . ولم يلبث هذا الكتاب ان ترجم الى معظم لغات العالم ما عـدا العربية للاسف . ترجمه الى الانجليزية جونبورى John Pory سنة ١٦٠٠ م ، ثم اعيـد طبعه مع مقدمة وحواشي بواسطة روبرت بروان Robert Brown فى ثلاثة اجزاء سنة ١٨٩٢ بلندن . اما الترجمة الفرنسية فقد قام بها مع دراســة قيمة المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (٥٩) . امـا الترجمـة الاسبانية ، فكانت بواسطة معهد الجنرال فرانكو بتطوان ١٩٥٢ (صار يسمى بعد الاستقلال معهد مولاى الحسن) .

خاتمة الحسن الوزان غامضة ، وان كان من المعروف انه فى آخر حياته عاد الى وطنه واعتنق الاســـلام من جديد ، وتوفي سنـــة ٩٣٨ هـ(١٥٣٢ م) .

٢ ـ احمد المقرى : (توفى ١٠٤١ هـ = ١٦٣١م)

مؤرخ جزائرى من مدينة مقرة (بتشديد القاف) من اعمال قسنطينة ، طاف ببلاد المغرب ، وعمل خطيبا بجامع القرويين بفاس ، وهو منصب علمي وسياسى كبير فى ذلك الوقت ، ثم رحل الى المشرق وطاف ببلاده ايضا حيث شارك فى حياتها العلمية . ومن اهم مؤلفاته التاريخية نذكر له كتابين مهمين : ـ

(٥٩) Louis Massignon : Le Maroc dans les primieres annes du XVI siecle, Tableau geographique d'apres Leon l'africain (Alger 1906)

*** نفح الطيب مــن غصن الاندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب :**

وسبب تاليف هذا الكتاب يرجع الى شدةاعجاب المقرى بشخصية الوزير الغرناطى لسان الدين بن الخطيب، وكثيرا ما تحدث عنه فى دروسهالتي القاها بالجامع الازهر في القاهرة ، والجامع الاموى بدمشــق ، والمســجد الاقصى بالقدس ،لدرجة ان بعض تلاميذه طلبوا منه تاليف كتاب عن ابن الخطيب . ,وبعــد عودته الى القاهــرة ،اختمرت هذه الفكرة فى ذهنه ، فعكف على كتابة تاريخ لابن الخطيب يتناول فيه حياته وانتاجهالعلمى والادبى من نظم ونثر وتاريخ .

وبعد أن اتم المقرى هذا الكتاب ، رأى أن يمهد له بتاريخ عام للاندلس ، فخرج الكتاب على شكل موسوعة كبيرة عن الاندلس ، نصفها الاول يتضمن التعريف بالاندلس ، بينما النصف الثانى يتناول التعريف بابن الخطيب ، ,واطلق على هذهالموسوعة العنوان السالف الذكر : « كتاب نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب وذكر وزيرهالسان الدين بن الخطيب » .

ويعيب هذا الكتاب انه غير منظم فى سردمعلوماته ، وقد يرجع ذلك الى أن المقرى الفــه بعيدا عن وطنه وعن مكتبته التي تركها بالمغرب علىحد قوله . على ان الكتاب يعتبر مصدرا اسياسيا لجميع الباحثين فى تاريخ الاندلس والمغرب . لهذااهتم به المؤرخون والمستشرقون ، فنشر دوزى القسم الاول منه الخاص بتاريخ الاندلس ، والحق به فهارس دقيقة . كذلك قام المستشرق الاسبانى باسكوال دى جاينجوس ــ الذى كان سفيرا لبلادهفي انجلترا ــ بترجمة المعلومات التاريخية التــي تضمنها هذا الكتاب الى الانجليزية بعد ترتيبهازمنيا والتعليق عليها بحواش مفيدة تحت عنوان:

Pascual de Gayangos : History of the Mohammadan Dynasties in Spain

اى تاريخ الدول الاسلامية فى اسبانيا. وذلكفى جزاين :

هذا ، وقد نشر كتاب نفح الطيب فى مطبعةبولاق بالقاهرة سنة ١٨٦٢ في أربعة أجزاء ، ثم اعاد نشره حديثا الشيخ محيى الدين عبد الحميدفى عشرة اجزاء (القاهرة) ١٩٤٥ .

*** اما الكتاب الثاني للمقرى فعنوانه : أزهــارالرياض فى أخبار القاضى عياض :**

والقاضى عياض (ت سنة ٥٤٤هـ) موضوعهذا الكتاب ، كان قاضيا لمدينة سبتة على عهد المرابطين ، وله شهرة علمية كبيرة ، ,ومؤلفاته فىالامور الفقهية عديدة مثل كتــاب الشفاء وكتاب ترتيب المدارك في معرفة اعلام مذهب مالك .

غير أن المقرى فى كتابه أزهار الرياض لم يقصر كلامه على هذا القاضى السبتى ، بل تناول احداثا هامة فى الاندلس لم ترد فى كتابه الآخر نفح الطيب،وخصوصا مايتعلق منها بمحاكم التفتيش وطرد المسلمين من الاندلس سنة ١٦١٠ م .

والكتاب نشر قسم منه في ثلاثة أجزاء بعنايةالاستاذين أحمــد الســقا ، وابراهيم الابيــارى (القاهرة ١٩٣٩) .

٣ ـ السلاوى الناصرى (١٢٥٠ ـ ١٣١٤هـ= ١٨٣٥ ـ ١٨٩٧م)

هو شهاب الدين ابو العباس احمد السلاوى الناصرى ، ولد فى مدينة سلا بالمغرب الاقصى ، وتوفى بها ، ولهذا عرف بالسلاوى . اما تسميته بالناصرى، فلانه ينحدر من سلالة الشيخ المتصوف احمد بن ناصر العلوى الجعفرى ، مؤسس الزاوية الناصرية بتامجروت فى وادى درعة جنوبى المغرب .

ومن الطريف انه طاف بانحاء المغرب ماعدا اجزاءه الجنوبية موطن اجداده . ثم عمل موظفا فى المخزن اى الحكومة المغربية ، واختص بالشئون المالية والاحباس ، وخدم في الثغور المغربية مثل سلا ، والدار البيضاء ، والجديدة .

وقد اتاح له هذا العمل فرصة الاتصال بالاوروبيين والاستفادة من علمهم وكتبهم . على ان شهرة السلاوى لم تأت من عمله الحكومى لانه كان موظفا عاديا ، وانما جاءت من مؤلفاته العلمية التى نالت حظا وافرا من التقدير سواء فى داخل المغرب او خارجه . واهم كتاب الفه السلاوى هو تاريخه المعروف باسم :

« الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصى »

وهو تاريخ عام للمغرب الاقصى حتى عصر المؤلف اى حتى اواخر القرن التاسع عشر الميلادى طبع هذا الكتاب أول الامر فى القاهرة فى اربعة اجزاء سنة ١٨٩٤ اى قبل وفاة السلاوى بنحو ثلاث سنوات . ثم اعيد طبعه حديثا في الدار البيضاء سنة ١٩٥٦ فى تسعة اجزاء على النحو التالى :

الجزء الاول : يتناول احداث الفتح العربى للمغرب ويستمر الى نهاية دولة الادارسة .

الجزء الثانى : يشمل تاريخ دولتى المرابطين والموحدين .

الجزءان الثالث والرابع: عن دولة بنى مرين .

الجزءان الخامس والسادس : عن الدولة السعدية .

الثلاثة اجزاء الأخيرة : عن الدولة العلوية حتى بداية عهد السلطان الحسن بن محمد العلوى ١٨٨١م الذى أهدى له السلاوى هذا الكتاب .

ويعتبر السلاوى أول مؤرخ مغربى استعان بالمصادر الاوروبية التى ظهرت فى عهده ، مثل تاريخ مازاجان (٦٠) الذى كتبه بالبرتغالية لويس البوكرك Louis Albuquerque ومثل كتاب تاريخ المغرب الذى كتبه بالاسبانية مانويل كاستيلانوس Manuel Castellanos واستعان السلاوى فى ذلك ببعض المترجمين اليهود المقيمين في المغرب . كذلك يلاحظ انه اعتمد على

(٦٠) مازاجان هو تحريف لكلمة مازيغان الاسم القديم لمدينة الجديدة الحالية جنوب الدار البيضاء على ساحل المحيط الاطلسى بالمملكة المغربية .

من سبقه من المؤرخين المغاربة ولاسيما ابن خلدون، الا انه كان كثيرا ما يتناول الاحداث بالنقد والتحليل مع ابداء رأيه الخاص في بعض القضايا . فهو مؤرخ عصري الى حد كبير . وقد ترجم معظم كتاب الاستقصا الى اللغة الفرنسية بواسطة عدد من الكتاب امثال : كولان ، جرول ، فومي (Colin, Graulle, Fumey)

• • •

ثانيا — الحوليات الاسبانية التي تاثرت بالمصادر العربية :

هناك شواهد كثيرة تشير الى تأثر الحوليات أو المدونات الاسبانية بمثيلاتها العربية ، قبل انشاء مدرسة الترجمة بطليطلة Toledo (القرن ١١م) بوقت طويل .

ولقد بدأت هذه المؤثرات عقب الفتح العربي لاسبانيا بوقت قصير في القرن الثاني الهجري ، أو الثامن الميلادي . ففي هذا الوقت كانت بداية حركة المقاومة الاسبانية للوجود العربي في اسبانيا، وهي المعروفة في الكتب الاسبانية باسم **الريكونكيستا** Reconquista **اى حركة** الاسترداد . وقد صحبتها حركة نقل وترجمة كبرى من الفكر العربي ، فظهرت بعض المصنفات التاريخية من تأليف نفر من المستعربين الاسبان ، تتضمن بعض الروايات التاريخية التي سمعوها أو نقلوها من المؤرخين العرب .

ومن أهم هذه المصنفات ، الحوليات التالية : —

١ — الحولية البيزنطية العربية لسنة **٧٤١**م (La Cronica Bizantina-Arabe de741) وهي تاريخ عام يتضمن اخبارا عن بعض ملوك القوط في اسبانيا ، واباطرة بيزنطة ، كما تتناول تاريخ العرب في المشرق . واخبار فتوحهم في اسبانيا . ولم يخف مؤلف هذه الحولية ماكان يشعر به من اعجاب وتقدير للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) . مما جعل بعض المؤرخين المحدثين يرجحون انه لم يكن اسبانيا (٦١) .

وواضح من نصوص هذه الحولية ان كاتبها اعتمد على بعض المصادر البيزنطية والعربية .

٢ — الحولية المستعربة لسنة ٧٥٤م أو تاريخ مجهول المؤلف لمدينة قرطبة :

La Cronica Mozarabe de 754 o Anonimo de Cordoba

وهي تاريخ عام يبدا ببداية الخليقة ، وينتهي الى حوادث سنة ٧٥٤م ، ويشتمل على تاريخ للروم والعرب ، ثم يخصص قسما لتاريخ اسبانيا . ويبدو ان المؤلف كان مستعربا ، وانه كان من رجال الدين الاسبان ، اذ هو دائب العناية بالتاريخ للحياة الدينية والكنسية في الاندلس ، وبخاصة في

---

(٦١) Sanchez Albornoz : Fuentes de la Historia Hispano-musulmana del siglo VIII p. 32-33 (Mendoza 1942) & Sanchez Alonso : historia de la Historiografia Espanola, tomo I p. 100 (Madrid 1947)

مدينتي سرقسطة وطليطلة . ويلاحظ كذلك انالمؤلف كان من أنصار حزب الملك القوطى غيطشه Witiza ،فهو يخصه بكثير من المديح والتأييد،ويشير الى المعارك التى قامت بينه وبين الفريق المعادى له وهو حزب الملك ردريق Rodrigo .

وتختلف هذه الحولية عن سابقتها ، بروحهاالوطنية الاسبانية ، اذ انها خلت من ألفاظ المديح للرسول صلى الله عليه وسلم ، كما انها نظرت الىالفتح العربى على أنه كارثة وطنية داهمة .

وعلى الرغم من هذا الاختلاف في روحالحوليتين ، فان هناك تشابها كبيرا بينهما فى المضمون مما يرجح ان المؤلفين اخذا مادتهما منمصادر عربية وبيزنطية واحدة مع قدر مختلف من التصرف فى النقل .

٣ ــ حولية البلدة La Cronica Albeldense :

سميت هذا الاسم نسبة الى المكان الذى عثرعليها فيه وهو دير البلدة بالقرب من مدينة لوجرونيو Logronio فى وادى الابرو شمالىاسبانيا. وتشتمل هذه الحولية على تاريخ مختصر لملوك القوط في اسبانيا ، وتاريخ الممالك الاسبانيةالمسيحية التي قامت فى الشمال ، ومختصر لتاريخ العرب فى اسبانيا والمشرقمنذ عصر ابراهيمالخليلعليه السلام. ويصل الكتاب بأحداثه الىالسنوات العشر الاولى من حكم الملك الفونسو الثالث الملقببالعظيم El Magno سنة ٨٧٦م .

ويلاحظ فى هذه الحولية بدء ظهور الكلماتالرومانسية Romances في النص اللاتينى ، والمقصود باللغة الرومانسية هنا اللاتينية العاميةالتي تطورت منها اللغة الاسبانية، ويسميها العرب الاعجمية (٦٢) .

٤ ــ الحولية المتنبئة : La Cronica Profetica

ذكر مؤلف هذه الحولية أنها كتبت فى ١١ابريل سنة ٨٨٣ م ، وقد سميت بهذا الاسم تحت **تأثير النبوءة التى شاعت فى اسبانيا وقتذاك بأن**الحكم العربى سينتهى بعد قيامه فى اسبانيا بمائة وسبعين أى في سنة ٨٨٣م ، وهى السنة التيوضع المؤلف فيها هذا الكتاب متأثرا بزهو الانتصاراتالتي احرزها ملك ليونالفونسو الثالثالملقب بالعظيم (٨٦٦ ــ ٩١٠م) .

واضح من أسلوب الكتاب أن المؤلف كانمستعربا من رجال الدين ، ويرجح البعض انه المؤرخ دولثيديو Dulcidio صديق الملكالفونسو الثالث ورسوله لدى أمير الاندلس العربى محمد بن عبد الرحمن الثانى الاموى . اذ يبدو منكلام المؤلف انه اعتمد على مصادر عربية اطلع عليها اثناء اقامته فى الاندلس وفى مدينة طليطلة بصفةخاصة ، وانه انتقل منها بعد ذلك الى بلاط الفونسو الثالث فى ليون حيث الف كتابه . والكتابيتضمن الى جانب الاحداث التاريخية ، تاريخا لانساب العرب .

---

(٦٢) راجع : Sanchez Albornoz : La Cronica de Albelda, Bulletin Hispanique, Bordeaux 1930, XXXII p. 305-325)

٥ ــ الحولية القوطية La CronicaGothorum

كتبت في أوائل القرن الحادى عشر الميلادى،ومؤلفها مستعرب من مدينة طليطلة قبل سقوطها فى يد الاسبان سنة ٤٧٨ هـ (١٠٨٥م) ، وقــدبداها بوصف عام لاسبانيا ، واتبعه بتاريخ مختصر **للرومان والقوط والفتح العربى لاسبانيا** وربمــاسميت بالحولية القوطية ، لانها تحتوى ــ ولاول مرة فى المصادر الاسبانية ــ على قصة ابنة يوليانحاكم سبتة ، مع الملك القوطى رذريق الذى اعتدى عليها ، وهى القصة التي وردت فى المصادر العربيةالاندلسية فقط . **وهناك اجماع على أن مؤلف هذه الحولية اعتمد على مصادر عربية وخاصة تاريخالمؤرخ القرطبى احمد بن محمد الرازى** المتوفى في **أواسط القرن الرابع الهجرى (١٠م) . وتجدرالاشارة هنا على سبيل الاستطراد ان هذا المؤرخ** احمد الرازى كتب عدة مؤلفات تاريخية اهمها :

٭ اخبار ملوك الاندلس وغزواتهم ونكباتهم .

٭ كتاب انساب مشاهير أهل الاندلس واعتمدابن الابار عليه كثيرا .

٭ كبار الموالي الاندلسيين .

٭ صفة الاندلس وخططها ومنازل الاعيان بها.

وقد ضاعت هذه المؤلفات كلها ولم يبق منهاالا ترجمة برتغالية واسبانية لقطعة من كتابه الاخير صفة الاندلس . نقلها اول الأمر من العربية الىالبرتغالية ، بأمر مــن ملــك البرتغال ديونيسيو (١٢٧٩ ــ ١٣٢٥م) راهب يدعــى خيــل بيريث Gil Perez فى القــرن الثالث عشــر الميلادى (السابع الهجرى) وكان يساعدهم فى الترجمــةجماعة مــن المغاربة يدعى احدهم المعلــم محمد Maese Mohamad . ثم نقلت هذه الترجمــةالبرتغالية الى اللغة الاسبانية فى نفس القرن تحت عنوان تاريخ الرازى Cronica del moro Rasis وناقلها مجهول الاسم . وقد نشر جاينجوس هذه الترجمة الاسبانية سنة ١٨٤٠ م ، واكمل نشرهافيمــا بعد رامون مننذث بيدال (٦٣) في فهــرس حوليات المكتبة الملكية بمدريد Catalogo de Cronicas de la Real Biblioteca هذا بالاضافة الى الترجمة الفرنسية التي قام بها ليفيبروفنسال عن الترجمة البرتغالية ونشرها فى مجلة الاندلس الاسبانية سنة ١٩٥٣ .

واذا كنا قد ذكرنا أن مؤلف الحولية القوطيةقد تأثر بمؤلفات الرازى التاريخية فمن الواضح انه اعتمد على النص العربى قبل ان يفقد ؛ لانهكتب حوليته فى القرن الحادى عشر الميلادى ، فى حين ان تاريــخ كل مــن الترجمتين البرتغاليــةوالاسبانية يرجع الى القرن الثالث عشر الميلادى .

وهكذا نرى مــن دراســة هذه الحوليــاتالاسبانية السابقة ، ان الدول الاسبانية المسيحية التي قامت في شمال اسبانيا ، قد اعتمدت منذنشأتها على حركة النقل والترجمة عن الفكر العربي

---

(٦٣) راجــع .

Ramon Menendez Pidal : Floresta de Leyendas (Madrid 1925 Vol. I. p. 28.

الاندلسى ولاسيما فى مدينة طليطلة قبل ان تسقط فى أيديهم اى حينما كانت ثغرا اسلاميا مجاورا لحدودهم .

وفى سنة ٤٧٨ هـ (١٠٨٥م) سقطت طليطلة في يد الفونسو السادس ملك ليون وقشتالة ، غير ان سقوط طليطلة فى يد الاسبان لم يفقدها طابعها العربى قرونا طويلة ، اذ اجتمع فى بلاط ملوكها المسيحيين نخبة من علماء المسلمين والمسيحيين المستعربين واليهود ، الذين عكفوا على ترجمة أمهات الكتب العربية الى اللغة اللاتينية . وكانت هذه الكتب اما ترجمات عربية لاصول يونانية وفارسية وهندية ، واما كانت كتبا من تأليف المسلمين انفسهم **تضمنت اضافات جديدة الى الفكر الانساني . وكلا النوعين كان جديدا بالنسبة لاوروبا** التـى كان التعليم فيها قاصرا على الاناشيد الكنسية . ولهذا صارت مدرسة المترجمين فى طليطلة مركزا ثقافيا كبيرا جذب اليه العلماء **والدارسين من مختلف انحاء أوروبا .**

ومن أهم الحوليات التي كتبت فيها منذ ذلك الوقت :

٦ ـ الحولية السيلوسية Cronica Silense :

ومؤلفها مستعرب اسبانى من طليطلة عاش في القرن الثانى عشر الميلادى ، وكان راهبا من رهبان دير سيلوس Silos ، والى هذا الدير نسبت هذه الحولية . ولقد ضمن المؤلف تاريخه بكثير من الروايات والاساطير التى كانت متداولة فى الاندلس على أيامه ، مما يدل على انه سمعها او قراها فى أصولها العربية . وقد عنى بابراز مآثر الملك الفونسو السادس ، وبصفة خاصة استيلائه على طليطلة سنة ١٠٨٥ م ، ولكنه لم يذكر شيئا عن بطولة السيد المبارز او المجارب El Cid Campeador وهو من معاصريه . ويعتقد المؤرخون الاسبان ان مؤلف هذه الحولية قد اعتمد اعتمادا كبيرا على كثير من المؤلفات التاريخية العربية الا انهم لم يتمكنوا من تحديد عناوينها .

٧ ـ حولية الطليطلي Cronica del Toledano او تاريخ الرومان والقوط والعرب Historia Gothica Arabum, Romanorum

ومؤلف هذه الحولية الكبيرة اسقف مدينة طليطلة رودريجو خيمينث دى رادا Rodriqo Jimenez de Rada احد كبار العلماء الذين اشرفوا على الحركة العلمية بمدينة طليطلة ، ولذا يعرف ايضا بالطليطلى El Toledano (١١٧٠ ـ ١٢٤٧ م) وكان هذا الرجل يتقن عدة لغات من بينها العربية التي ساعدته على الافادة من المصادر العربية ، وكتابة القسم الاسلامى من حوليته بشكل احسن بكثير مما فعل سابقوه من المؤرخين الاسبان .

وقد بدا هذا القسم بالكلام عن سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وانتهى فيه عند أحداث سنة ١٢٤٣ م ومما يلفت النظر ويؤكد رجوعه الى المصادر العربية ، انه استعمل فى هذا القسم التاريخ الهجرى لا الميلادى ، وكان اكثر اعتماده على تاريخ احمد بن محمد الرازى القرطبى (٦٤) .

---

(٦٤) راجع . Sanchez Albornoz : La Cronica del Moro Rasis, Anales de la Universidad de Madrid, 1934, III p. 250.

٨ ـ التاريخ الاول العام لاسبانيا او المدونة العامة لتاريخ أسبانيا :

Primera Cronica General de Espana

لما ولى عرش اسبانيا الملك الفونسو العاشر الملقب بالعالم أو الحكيم **El Sabio** في منتصف القرن الثالث عشر الميلادى (١٢٥٢ ـ ١٢٨٤ م)، دفع بمدرسة طليطلة الى الأمام ، وعمل على حمايتها ورعاية علمائها، وتشجيعهم على الاستمرار في جهودهم العلمية القائمة على الترجمة عن العربية ، بل انه شارك بنفسه فى وضع الخطط التى يسيرون عليها ، وكثيرا ما كان يستعمل قلمه لتصحيح او تعديل يراه فى بعض هذه الاعمال العلمية .

ولم يقتصر اهتمام هذا الملك العالم بمدينة طليطلة كمركز ثقافي ، بل انشأ الى جانبها مركزا ثقافيا ثانيا في مدينة مرسية Murcia (شرقى اسبانيا) ، ومركزا ثالثا فى مدينة اشبيلية Sevilla (غربى اسبانيا) حيث عكف علماء المسلمين والمسيحيين واليهود على ترجمة الكتب العربية والنقل عنها .

وتحدثنا كتب التاريخ عن عدد كبير من علماء المسلمين الذين كانوا يجيدون اللغة الاسبانية ويناقشون بها علماء المسيحيين فى مختلف المسائل الدينية والدنيوية .

ومن اهم الاعمال التاريخية التي انجزت تحت اشراف الملك الفونسو الحكيم ، نذكر المدونة التاريخية الكبرى السالفة الذكر والمعروفة باسم « **التاريخ الاول العام لاسبانيا** » . **وهذه الحولية** التى كتبت باللغة القشتالية ، اعتمدت على عدد كبير من المصادر العربية والبيزنطية واللاتينية ، وعلى جميع الحوليات الاسبانية السابقة ، ولا سيما حولية الطليطلى السالفة الذكر (٦٥) .

ومن المصادر العربية التي اعتمدت عليها حولية الفونسو العالم نذكر « كتاب البيان الواضح في الملم الفادح » ، للمؤرخ البلنسي ابى عبد الله محمد بن خلف الصدفي المعروف بابن علقمة المتوفي سنة ٥٠٩ ق (١١١٥ م) . وهذا الكتاب مفقود للاسف ، ولكن نقل عنه عدد من المؤرخين اللاحقين **امثال ابن عذارى وابن الأبار وابن الخطيب .**

كذلك اعتمدت هذه الحولية الكبرى على كتاب « **الاكتفاء فى اخبار الخلفاء** » ، **لابي مروان** عبد الملك الكردبوس الذى عاش فى أواخر القرن السادس الهجرى (١٢ م) ، وهذا الكتاب لايزال **مخطوطا فيما عدا القسم الخاص بتاريخ الاندلس** الذى قمت بنشره وتحقيقه فى صحيفة معهد الدراسات الاسلامية بمدريد ١٩٦٨ .

والمقارنة تدل بمالا يدع مجالا للشك على ان هذه الموسوعة الاسبانية التى الفت في القرن الثالث عشر الميلادى (٧ هـ) ، قد نقلت اخبارا وروايات كثيرة عن هذين الكتابين ـ كتاب ابن علقمة، وكتاب ابن الكردبوس ـ وبصفة خاصة الاخبار المتصلة بسقوط بلنسية فى يد الفارس الاسبانى المغامر ،

(٦٥) Cesar Dubler : Fuentes arabes y bizantinas en la Primera Cronica General, (Vox Romanica XII 1951)

السيد القمبيطور El Campeadro اى المبارزفي القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس الهجرى) وهى معلومات جديدة لم ترد فى المصادر الاخرى(٦٦) .

ولم تقتصر موسوعة الفونسو العاشر (العالم)على الاحداث التاريخية ، بل شملت ايضا عددا من الملاحم الشعبية المتصلة بتاريخ اسبانيا ، ومن أهمها :

ملحمة ابناء لارا السبعة Los Siete Infantes de Lara التى الفت في القرن الحادى عشر الميلادى (٥ هـ) ، وملحمة زايدة المسلمة La Mora Zaida التى الفت في القرن الثانى عشر الميلادى (٦ هـ) ، وملحمة السيد القمبيطور El Poema del Cid Campeador التى الفت ايضا فى القرن الثاني عشر الميلادى (٦ هـ) .

وكانت هذه الملاحم فى الاصل تتردد على السنة الناس على شكل أشعار باللغة الرومانسية أو اللاتينية العامية (الاعجمية او العجمية) ثم جاء الملك الفونسو العالم فدونها في حوليته في قالب نثرى باللغة القشتالية (الاسبانية) وخضعت بعد ذلك لكثير من التهذيب حتى القرن الخامس عشر الميلادى (٦٧) .

ولقد لاحظ المستشرق الاسبانى ربيرا Ribera أن هذه الملاحم الشعبية تنبض بالعناصر العربية ، وأن احداثها وان كان بعضها يتسم بطابع قصصى ، الا انها تتصل اتصالا وثيقا بحياة المسلمين فى الاندلس :

ففي ملحمة ابناء لارا السبعة ، نجد بطلها اسمه مدرع ، وهو اسم عربى ، ولد من أب مسيحى لارا ، وأم مسلمة تزعم القصة انها اخت المنصور بن أبى عامر . وفى هذه الملحمة يرثى لارا أبناءه السبعة الذين قتلهم المنصور . ويلاحظ فى اختيار عدد سبعة بالذات صدى لما في التراث الاسلامى من ايثار لهذا العدد (٦٨) .

أما ملحمة زايدة المسلمة ، فتزعم أن زايدة هذه كانت ابنة للمعتمد بن عباد ملك اشبيلية وانه اهداها للملك الفونسو السادس ملك قشتالة وليون الذى تزوجها وانجب منها ابنه الوحيد وولي عهده سانشو Sancho (شانجة) الذى قتل فى حياة والده فى معركة مع المرابطين ، وهى معركة اقليش Ucles شرقى طليطلة سنة ٥٠١ هـ (١١٠٨م) .غير أن المستشرق الفرنسى ليفي بروفنسال ـ معتمدا على نص أورده ابن عذارى فى البيان المغرب ـ اثبت ان زايده المسلمة كانت في الحقيقة كنة

---

(٦٦) راجع (حسين مؤنس : السيد القمبيطور وعلاقاته بالمسلمين ، المجلة التاريخية المصرية ، المجلد الثالث ، العدد الاول سنة ١٩٥٠) وكذلك :

(Menendez Pidal : La Espana del Cid, II p. 892)

(٦٧) ظهرت بعد حولية الفونسو العالم ، حوليات اخرى من نوعها وان اختلفت عنها ايجازا واطنابا ، واهمها الحولية الثانية التى كتبت فى القرن الرابع عشر بعنوان

(La Segunda Cronica General 1344)

(٦٨) راجع (دكتور لطفى عبد البديع : الاسلام فى اسبانيا ص ١٤٥) .

للمعتمد اى زوجة ابنه المأمون حاكم قرطبة ، وانهاهربت الى طليطلة بعد مقتل زوجها على يد المرابطين حينما دخلوا مدينة قرطبة ، فتزوجها الفونسوالســادس ، وماتت بعد أن انجبت منه الامـير سانشو (٦٩) .

اما ملحمة السيد المبارز (القمبيطور) ، فانه واضح من اسمها والفاظها واحداثها انها كتبت على نمط السير العربية ، فهي تصـور السيد El Cid وقد خرج من قريته فيفار Vivar يضرب فى الارض ليبنى له مجدا وشهرة ، فاتصل بالملك المستعين بن هود ملك سرقسطة ، ودخل فى خدمته ، وحارب أعداءه ، وصار يتشبه بقادة العرب المشهورين ، وتروقه اخبار المهلب بن ابى صفرة ، كما كان يزجر الطير ويتفاءل به ويتشاءم على عادة العرب وكان جنوده ينادونه على عادة الملوك بعبارة Mio Cid ,وهي ترجمة لكلمــة : يا سيدى ، (٧٠) من هنا لصق به اسم السيد El Cid مع أن اسمه الاصلى رود ريجو دياث Rodrigo Diaz

وبعد موت الملك المستعين ، انقلب هـذا الفارس المغامر على المسلمين ، واستولى علـى **مدينة بلنسية التي استردها المرابطون بعد وفاته سنة ١٠٩٩م .**

والملحمة كتبها شاعر مستعرب من مدينة سالم Medinaceli فى شمال اسبانيا . وأحداثها التاريخية صحيحة الى حد كبير ، لانها دونت بعد فترة **قصيرة من وقوعها ، ولهذا تعتبر مصدرا** تاريخيا هاما لتلك الفترة المتعلقة بعصر الطوائف والمرابطين .

التاريخ العـام Estoria Universal **أو** General Estoria

هذا الكتاب ينسب **كذلك الى الملك الفونسو** العالم ويتضمن تاريخا للعالم منـذ بدء الخليقة وتاريخ الانبياء والشعوب القديمة . ويلاحظ انه اســتمد معلوماته عن تاريـخ الاغريق والرومان والهنود والمصريين القدماء ، من المؤرخين العرب ،بل لقد نص صراحة على ان ماذكره عن مصر منقول عن كتاب المسالك والممالك للجغرافى العربى أبى عبيد البكرى (القرن الخامس الهجرى) (٧١) .

وهكـذا ، نرى ممـا تقـدم ان الحوليـات التاريخية للملك الفونسو العالم ، هي مثل رائع لذلك الدور الذى قامت به اسبانيا في مزج حضارتي الشرق والغرب .

---

(٦٩) ليفى بروفنســال : الاســلام فى المغرب والاندلس ص ١٥١ ـ ١٦٤ ، ترجمة د. عبد العزيز ســالم ، صلاح الدين حلمى ، د. لطفى عبد البديع .

(٧٠) كلمة سيد وسيدى وســادة واسياد كـانت تطلـق فى المغرب والاندلس على الامراء والاشراف ، ومازالت كلمة سـيدنا تطلق على ملك المغرب .

(٧١) راجـع :

Alfonso el Sabio : General Estoria P. XI & Menendez y Pelayo : Origenes de La Novela I P. 72-73.

السيد عبد العزيز سالم *

العمارة الاسلامية
في الاندلس وتطورها

لم يحدث الفتح الاسلامي للاندلس تغييرا واضحا فى فن البناء والفنون الصناعية . ذلك لان العرب شملوا رجال الفن من اهل الاندلس برعايتهم ، واسبغوا عليهم فيضا من حمايتهم ، واصطنعوهم لخدمتهم وشجعوهم على متابعة اتجاههم الفني في ظل العهد الجديد وفى مناخ **يسوده المحبة والتسامح والوئام ، ولهذا واصل** الصناع وارباب الحرف تقاليدهم الفنية بعد ان كيفوها وفقا لما يقتضيه الوضع الجديد . ولم يلبث هؤلاء الفنانون والصناع أن اندمجوا فى المجتمع الاسلامي ، فاقبلوا على الثقافة العربية وشاركوا بنصيب وافر فى الحياة الاجتماعية ، وتحققت بذلك النقلة فى عصر الخلافة الاموية ، **وامكن صياغة فن اندلسي اسلامي اخذ يتدرج فى** التطور فى العصور التالية ، معتمدا على الذاتية وما كان يغذيه فى ظل عهود المرابطين والموحدين

---

* **الاستاذ الدكتور السيد عبد العزيز سالم ، استاذ بكلية الآداب جامعة الاسكندرية له العديد من الدراسات والبحوث في الفن الاسلامي والعمارة الاسلامية فى الاندلس .**

من موارد مغربية ، الى ان بلغ أوج تطوره فى عصر سلاطين بني نصر . وعلى هذا النحو يمكننا القول بان حركة الفتح الاسلامي للاندلس لم تتبعها فترة من الركود الفني او الجمود الصناعي: فلم تتوقف عجلة الانتاج عن السير بسبب الفتح الاسلامي ،ولم يتعطل دولاب العمل ، ولم يصب الاقتصاد الاندلسي نتيجة لهذا الفتح بشلل يجمد نشاطه ،وانما ظلت الصناعات راسخة فى البلاد برسوخ الحضارة الاسبانية وامتدادها وتواصلها ثم تفاعلها مع الحضارة الاسلامية ، وهو امر أكده **ابن خلدون ،** الذي يعلل هذه الحقيقة «بأن العوائد **انما ترسخ بكثرة وطول الامد فتستحكم صبغة** ذلك وترسخ فى الاجيال ، واذا استحكمت الصبغة عَسُرَ **نزعها ، ولهذا نجد فى الامصار التي كانت استبحرت فى الحضارة لما تراجع عمرانها وتناقص،** بقيت فيها آثار من هذه الصنائع ليست فى غيرها من الامصار المستحدثة العمران،ولو بلغت مبالغها فى **الوفورة والكثرة ، وما ذلك الا لأن احوال** تلك الامصار قديمة العمران مستحكمة راسخة بطول الاحقاب وتداول الاحوال وتكررها ، وهذه **لم تبلغ الغاية بعد » . ثم يتمثل لذلك بالاندلس** فيقول : « وهذا كالحال في الاندلس لهذا العهد ، فانا نجد فيها رسوم الصنائع قائمة ، وأحوالها مستحكمة راسخة في جميع ما تدعو اليه عوائد أمصارها ، كالمباني والطبخ واصناف الغناء واللهو من الآلات والاوتار والرقص وتنضيد الفرش فى القصور ، وحسن الترتيب والاوضاع فى البناء ،وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجمع المواعين ، واقامة الولائم والاعراس وسائر الصنائع التي يدعو اليها الترف وعوائده ، فنجدهم أقوم عليها **وابصر بها ، ونجد صنائعها مستحكمة لديهم ، فهم** على حصة موفورة من ذلك ، وحظ متميز بين **جميع الامصار ، وان كان عمرانها قد تناقص** ،والكثير منه لا يساوي عمران غيرها من بلاد العدوة، وما ذلك الا لما قدمناه من رسوخ الحضارة **فيهم برسوخ الدولة الاموية وما قبلها من دولة القوط وما بعدها** من دولة الطوائف الى هلم جرا. فبلغت الحضارة فيها مبلغا لم تبلغه فى قطر الا ما ينقل عن العراق والشام ومصر أيضا لطول آماد الدول فيها ، فاستحكمت فيها الصنائع . وكملت جميع اصنافها على الاستجادة والتنسيق ، وبقيت صبغتها ثابتة فى ذلك العمران ، ولا تفارقه الى أن ينتقض بالكلية حال الصبغ اذا رسخ فى الثوب » . (١)

ومع ذلك فينبغي ان نقر بان الانتاج الفني والصناعي فى الاندلس أصابه بعض الاضطراب فى أثناء حركة الفتح وفى أعقابها ، وهو أمر طبيعي اذ لا مجال للفنون أن تزدهر فى مناخ تسوده الحرب والقتال ، كما انه يستحيل على ارباب الفن ان **يتابعوا انتاجهم مع دوي قذائف المجانيق وضربات السيوف** وقرقعة السلاح . ومما لا شك فيه أنه صحب الفتح الاسلامي للاندلس موجة من

---

(١) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافى ، الجزء الثالث ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٩٢٦ — ٩٢٧ .

الاضطراب شملت البلاد ، وامتدت آثارها الى عصر الولاة ، وهو عصر انتقالي لم تكن الاوضاع الاقتصادية فيه قد استقرت بعد فى الاندلس .(٢)

وبقيام دولة بني أمية فى الاندلس (٣) تبدا مرحلة جديدة استقرت فيها دعائم الاسلام فى الاندلس ، ورسخت قواعد حضارته ، فعادت الحياة الاقتصادية تنشط من جديد ولكن اقوى واشد مما كانت عليه زمن القوط ، وأخذت الحياة الفنية تزدهر وتتألق بعد أن تفذت مجاريها بروافد شرقية اصيلة . (٤)

وفيما يلي عرض عام للفنون الاسلامية فى الاندلس وتطورها حتى نهاية العصر الاسلامي .

• • •

أولا : النظام التخطيطي للمساجد الجامعة والقصور

(١) أثر المسجد الجامع بقرطبة فى النظام التخطيطي للمساجد الجامعة فى المغرب والاندلس .

يجمع مؤرخو الفن الاندلسي على أن جميع الصور المتطورة لعناصر البناء فى مختلف ابنية الاندلس انما تنبثق أصلا من بنيان المسجد الجامع **بقرطبة ، ففيه تكمن المنابت الاولى للفن الاندلسي** التي أخذت فى الظهور فى عصر الخلافة الاموية ، **ثم ترعرعت بعد ذلك فى عصر الطوائف ، وتفتحت** براعمها فى عصر دولتي المرابطين والموحدين ، واثمرت فى عصر دولة بني الاحمر . وجامع قرطبة **لذلك يمثل المنبع الرئيسي الذي ارتوت منه فنون** الاسلام فى المغرب والاندلس فى عصوره المختلفة ، ولهذا اصبح هذا الجامع المثل الاعلى لمساجد **المغرب والاندلس : فقلد بناة المرابطين تخطيطه**

---

(٢) انصرف ولاة الاندلس بعد الفتح الاسلامي عن الانتاج والتعمير الى مشاغل اخرى فى مقدمتها التوسع فيما وراء البرتات واخماد الفتن الداخلية التي بدات بالنزاع بين العرب والبربر ، ثم تحولت الى نزاع بين العرب البلديين والعرب الشاميين وانتهت بصراع ضار بين العصبيتين اليمنية والقيسية اجتاح بلاد الاندلس وعصف بها وتسبب فى نوائب طحنتها واطاحت باستقرارها اربعين عاما الى ان هيأ الله للاندلس ان تشهد عصرا من الاستقرار والطمانينة يبدأ بقيام الدولة الاموية على يدي عبد الرحمن بن معاوية الذي لم يتردد وفقا لما وصفه به ابو جعفر المنصور في ان يقذف بنفسه فى لجج المهالك لابتناء مجده « فاقتحم جزيرة شاسعة المحل ، نائية المطمع ، عصبية الجند ، ضرب بين جندها بخصوصيته ، وقمع بعضهم بعضا بقوة حيلته ، واستعمال قلوب رعيتها بقضية سياسية ، حتى انقاد له عصيهم ، وذل له ابيهم ، فاستولى فيها على أريكته ملكا على قطيعته ، قاهرا لاعدائه ، حاميا لذماره ، مانعا لحوزته ، خالطا الرغبة اليه بالرهبة منه » (المقرى ، نفح الطيب ، تحقيق الشيخ محيى الدين عبد الحميد ، ج ١ ص ٣١٠) .

(٣) عمل عبد الرحمن بن معاوية بعد أن استقر امره ودانت له الاندلس بالطاعة على احاطة نفسه بهالة من فخامة الملوك وابهة الخلفاء ، فزود حاضرته قرطبة بروائع المنشآت والعمائر وجدد مغانيها وشيد مبانيها .

(٤) تفتحت الاندلس منذ قيام الدولة الاموية بالاندلس لفيض من التيارات الحضارية بعضها شامي ومصري ، وبعضها حجازي مدني ، وبعضها الآخر عراقي بغدادي . وقد تاثر المجتمع الاندلسي بهذه التقاليد الشرقية التي غزته واثرت فيه تاثيرا عميقا .

العام بعد اكتماله بالزيادة العامرية ، تقليدا دقيقافي مسجدهم الجامع بتلمسان ، (٥) واتخذ الموحدون تخطيطه انموذجا لجوامعهم ، (٦)وحوكيت قبابة القائمة على الضلوع البارزة المتقاطعة فيما بينها في نظام التقبيب في المساجدوالقصور في المغرب والاندلس ، بل وفي بعض الكنائس المستعربة في اسبانيا المسيحية وبعض الكنائس ذات الطراز الرومانسي في قشتالة ونافارة وارجون ، (٧) واتخذت التشبيكات الناتجة عن تقاطع العقود المنفوخة والمفصصة وما اوصل بينها من النحور المستديرة والناتئة بقواعد القباب الاربع في قرطبة انموذجا للزخارف المتداخلة في عقود مصلى قصر الجعفرية بسرقسطة ، كما اتخذت ايضا انموذجا لزخارف واجهات القاعات المطلة على الافنية في القصور الاموية بمدينة الزهراء وفي بعض قصور الطوائف والموحدين وبني نصر ، وان كانت هذه الزخارف قد فقدت في هذه الامثلة الاخيرة خصائصها المعمارية التي كانت تتميز بها في جامع قرطبة . (٨) وعلى هذا النحو اصبح الفن الخلافي بقرطبة يمثل مدرسة فنية بلغت تأثيرات دروسها الى مجالات بعيدة، فادركت جنوبي فرنسا من جهة ، ووصلت الى بلاد المغرب ومصر من جهة ثانية . (٩)

لقد طبق عرفاء البناء بجامع قرطبة النظام التخطيطي للجامع الاقصى الذي أعاد الوليد بن عبد الملك بناءه في سنة ٨٧هـ (٧٠٦م) وكان يتألف من عشر بلاطات (اروقة) تتجه عقودها عموديا على جدار القبلة . (١٠) ويعتقد الاستاذ ايلي لامبير Elie Lambert انه كان يتألف من ١٥ بلاطا ، البلاط الاوسط أكثر من البلاطات الاخرى اتساعا وربما كان يتجاوزها في الارتفاع(١١)، ومن المعتقد ان هذا الرقم الذي أورده الاستاذ لامبير هو العدد الفعلي لبلاطات الجامع في عهد

---

(٥) السيد عبد العزيز سالم ، المغرب الكبير ، ج ٢ ، الاسكندرية ١٩٦ ص ٧٥١ .

(٦) السيد عبد العزيز سالم ، المساجد والقصور في الاندلس ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٣ – المغرب الكبير ، ج ٢ ص ٨٥٥ .

(٧) سالم ، تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس ، بيروت ١٩٦٢ ص ٤٠٢ ، مسجد المسلمين بطليطلة ، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، سنة ١٩٥٨ – قرطبة حاضرة الخلافة في الاندلس ، بيروت ١٩٧٢ ج ٢ ص ٤٢ وما يليها – مظاهر الاصالة في بنيان المسجد الجامع بقرطبة ، بحث القي في ندوة الحضارة الاسلامية المنعقد في الاسكندرية في أكتوبر ١٩٧٦ .

(٨) Ricard, Pour comprendre l'art musulman dans l'Afrique du Nord, et en Espagne Paris 1924, p. 132 — Gomez, Moreno, el entrecruzamiento de arcadas de la arquitectur abe, cordoba, 1930 — Marçais, l'architecture musulmane d'Occident, Paris, 1954, p. 1 .

(٩) السيد عبد العزيز سالم ، أثر الفن الخلافي بقرطبة في العمارة المسيحية باسبانيا وفرنسا ، مجلة المجلة ، عدد ١٤ ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٧٤ – قرطبة حاضرة الخلافة ، ج ٢ ص ٣٩ – ٦٤ .

(١٠) أحمد فكري ، المدخل الى مساجد القاهرة ومدارسها ، الاسكندرية ١٩٦١ ص ٢١٣ .

(١١) Lambert, les mosquees de type andalou en Espagne et en Afrique du Nord, al-Andalus, Vol. XIV, 1949, p. 277.

الخليفة المهدي العباسي كما وصفه المقدسي .(١٢)وايا ما كان عدد بلاطات الجامع الاقصى فان هذا النظام القائم على بلاطات تتجه اتجاها عموديا علىجدار القبلة أصبح الطابع المميز للمسجد الجامع بقرطبة منذ أن اسسه الامير عبدالرحمن بن معاويةفى سنة ١٦٩ هـ الى أن اتخذ صورته النهائية بزيادة المنصور بن أبي عامر فى سنة ٣٧٧ هـ ،ومنه انتشر فى الاندلس بحيث اصبح الطابع المميز لجميع مساجد الاندلس .

وكما ان تخطيط بيت الصلاة بجامع قرطبةأثر تأثيرا مباشرا على جميع مساجد الاندلس من حيث اتجاه بلاطاته عموديا على جدار القبلة ،نشهد ايضا هذا التأثير واضحا فى زيادة اتساع البلاط الاوسط وزيادة ارتفاعه عن بقية البلاطاتالاخرى ، ويتمثل ذلك فى جامع ابن عدبس باشبيلية (١٣) والمسجد الجامع بمدينة الزهراء(١٤) ، والمسجد الجامع بالمرية (١٥) ، والمسجد الجامع بقصبة اشبيلية (١٦) ، كما نشهده فى غرسجميع صحون المساجد الجامعة بالاندلس بأشجار البرتقال والنارنج على النحو الذي أحدثه الاميرعبد الرحمن بن معاوية عندما امر عبد الله بن صعصعة بن سلام صاحب الصلاة بالجامع(ت ١٩٢هـ) بفرس صحن جامع قرطبة بالاشجار، متبعا فى ذلك مذهب الامام الاوزاعي الذي اجاز ذلك ، وقد تابع حكام الاندلس هذا التقليد فى مساجد الاندلس ، يؤكد ذلك ما ذكره الرحالةوالجغرافيون العرب وغيرهم ، فابن بطوطة يذكر أن بصحن جامع مالقه اشجار النارنج البديعة(١٧) ، كما يذكر منتزر الرحالة الالماني الذي زار الاندلس فىسنة ١٤٨٤أن جامع المرية كان مفروسابأشجار الليمون والنارنج (١٨) ، وكذلك كان شأن جوامع وادي آش ، وعمر بن عدبس باشبيلية ،وجامع القصبة الكبير باشبيلية ، وجامع البيازين بغرناطة . (١٩)

وتتميز الزيادة الحكمية فى المسجد الجامعبقرطبة دون غيرها من الزيادات التي استوسع بها الجامع باشتمالها على أربع قبات توزعت علىالبلاط من زيادة الحكم وعلى الاسلوب الموازي لجدار القبلة ، ونظمت على النحو التالي : قبة علىمدخل الزيادة وتعرف بالقبة المخرمة الكبرى (٢٠)

---

(١٢) المقدسي ، احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ،تحقيق دى غوته ، ليدن ١٩٠٦ ص ١٥٦ .

(١٣) سالم ، المساجد والقصور بالاندلس ، ص ٤٥ .

(١٤) المقري ، نفح الطيب ، ج ٢ ص ١٠٠ – ١٠٢ .

(١٥) سالم ، المساجد والقصور بالاندلس ، ص ٥٦ ـتاريخ مدينة المرية الاسلامية بيروت ، ١٩٦٩ ص ١٤٦ .

(١٦) نفس المرجع ، ص ٥٩ – المغرب الكبير ، ج ٢ المغرب الاسلامي ، ص ٨٥٥ .

(١٧) ابن بطوطة ، رحلة ابن بطوطة ، طبقة صادر ،بيروت ١٩٦٠ ص ٦٧٠ .

(١٨) Munzer (J.) : Viaje por Espanay Portugal, trad. esp. por Lopez Toro, Madrid, 1951, p. 30.

(١٩) المساجد والقصور بالاندلس ، ص ٢٠

(٢٠) ابن حيان ، نصوص من المقتبس خاصة بزيادةعبد الرحمن الاوسط فى جامع قرطبة ، نشرها الاستاذ ليفي بروفنسال ، فى مجلة ارابيكا Arabica ، المجلد الاول القسم الاول ، ليدن ، ١٩٥٤ ص ٩١ ، ٩٢ .

او القبو الكبير (٢١) او قبة الضوء (٢٢) ، وقبةتعلو الاسطوان الذى يتقدم جوفة المحراب مباشرة وتعرف بالقبة الكبرى (٢٣) أو القبة العظمى (٢٤)،بمعنى أنهاقيمت بالزيادةالحكمية قبتان احداهما عند مدخل الزيادة ، والأخرى عند نهايتها امامالمحراب ، وفى هذا تقليد لنظام قبتى المحـراب والبهو بجامعى القيروان والزيتونة بتونس (٢٥) .ثم اضيفت الى قبة المحراب بجامع قرطبة قبتان جانبيتان تكتنفانها من الشرق والغرب ، واصبحهذا النظام الذى ابتكره بنـاة الزيادة الحكميـة بجامع قرطبة انموذجا احتذته مساجد الغـربوالاندلس ، بدليل ان بناة جامع تلمسان قـلدوا فى سنة ٥٣٠ هـ تخطيط جامع قرطبة بصـورتهالنهائية بعد زيادتى الحكم المستنصر والمنصور ، فبيت الصلاة فيه يشتمل على ثلاثة عشر بلاطـاتتجه عموديا على جدار القبلة ، البلاط الاوسط اكثر من بقية البلاطات اتساعا ، ويتميز هـذاالبلاط بوجود قبتين : احداهما امام المحـراب ، والثانية فوق منتصف البلاط الاوسط فى نفسوضع القبة المخرقة الكبرى بجامع قرطبةبالنسبة لجامع قرطبة كله . ولم يقتصر التقليد على ذلكفحسب ، وانما نجده يمتد الى صفوف العقـود التى تفصل بين بيت الصلاة القديم وبين الزيادةالحكمية ، قلدها بناة جامع تلمسان بحيث أصبح هناك صف من العقود القائمة على دعائم ضخمةتقطع البلاطات الطولية عرضا وتقسم بيت الصلاة فى تلمسان الى قسمين ، كل منهما يشتمل عـلىثلاثة اساكيب (٢٦) تماما كما يحدث بالنسبةلصف العقود القائمة على الدعائم بجامع قرطبة . (٢٧)

كذلك اثر نظام القباب القائمة على البـلاطالاوسط واسكوب المحراب فى زيادة الحكم بجامع قرطبة على مساجد الموحدين الجامعة فى المغـربمع تعدد البلاطات الفسيحة يصـل الى ثلاث : أحدها فى الوسط والبلاطان الآخران متطرفان ،وبدلا من تكدسالقبابعلى بلاط المحرابوأسكوبه

---

(٢١) ابن عذاري ، البيان المغرب ، طبعة صادر ج ٢بيروت ١٩٥٠ ص ٢٤١ .

(٢٢) جومث مورينو ، الفن الاسلامي فى اسبانيا ،ترجمة د . لطفي عبد البديع و د . السيد عبد العزيز سالم ص ١٤١ .

(٢٣) الادريسي ،وصف المسجد الجامع بقرطبة منكتاب نزهة المشتاق ، تحقيق الاستاذ ديسيه لامار ، الجزائر ١٩٤٩ ، ص ٢ ـ المقرى ، نفح الطيب ، ج ٢ ص ٨٩ .

(٢٤) ابن غالب ، قطعة من كتاب فرحة الانفس فى تاريخالاندلس ، تحقيق الدكتور لطفي عبد البديع ، القاهرة ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، ١٩٥٦ ، ص ٢٩ .

(٢٥) احمد فكري ، المسجد الجامـع بالقيروان ،القاهرة ، ١٩٣٦ ص ١٤ .

Lambert, Précisions nouvelles sur l'oeuvre de al-Hakam, II, dans A.I.E.O.U.A.. 1936, pp. 70-80 Lombert les coupoles des grandes mosquees de Tunisie et de l'Espagne, au IXe., et Xe siėdes, Hesperis t. XXII, fasc. 2, 1936 — A. Fikry, la mosquée Az-Zaytouna a Tunis, da Egyptian society of historical studies, Vol., II, Cairo 1952, pp. 27-64.

(٢٦) Marçais, l'architecture musulmane d'occident, p. 195.

ـ السيد عبد العزيز سالم ، المغرب الاسلامي ، ج ٢ص ٧٥٠ .

(٢٧) Lambert, les mosquees de type andalou, p. 285

اصبحت القباب تتوزع على مدخل البلاط الأوسط ونهايته أمام المحراب ، ثم على كل من البلاطين المتطرفين عند نهايتهما من جهة اسكوب المحراب، وقد طبق هذا النظام فى جامع تينمال وجامع رباط تازى . ومع ذلك فهذان المسجدان يجمعان بين التقاليد القرطبية والتقاليد المغربية ، ولكن التأثير القرطبى المباشر يبدو واضحا فى تخطيط جامع الموحدين بأشبيلية ، فبيت الصلاة فيه انعكاس واضح لجامع قرطبة بعد زيادة المنصور بن أبى عامر (٢٨) ، كما أنه اقتبس من جامع قرطبة أيضا عظمة صحنه بعقوده السبعة فى أروقة مجنباته التى تحدد عظم اتساعه بدلا من أربعة عقود فى جامع الكتبية بمراكش وجامع تينمال ، كما اقتبس من قرطبة أيضا الميل الى الثراء الزخرفى فى بواطن العقود على النحو الذى نشاهده فى عقد المدخل الشمالى الى الصحن ، واستخدام الركائز الضخمة دعما لجدران الجامع الخارجية لدفع الضغط الناشىء من الأقواس . (٢٩)

(٢) النظام التخطيطى للقصور الأندلسية وتطوره:

أ ـ **القصور الأموية :** لم تزودنا المصادر العربية بمعلومات كافية عما كان عليه القصر الخلافى بقرطبة ، ومن المعروف أن هذا القصر بناء رومانى قديم توارثه الملوك حتى الفتح العربى، ثم اتخذه الولاة منذ ولاية أيوب بن حبيب اللخمى مقرا لهم ، الى أن قامت الدولة الأموية ، فوسع فيه أمراء بنى أمية ، وشيدوا به قاعات ومجالس وقصور ، تأنقوا فى تزيينها حتى بلغت الغاية فى الفخامة والعظمة ، ومنها المجلس الكامل ، والمجلس الزاهر ، وقصر المجدد ، والحائر ، والمعشوق ، والمبارك ، والرشيق ، والسرور ، **والتاج ، والبديع ، والبستان (٣٠) ، وساقوا اليها**

---

(٢٨) سالم ، المغرب الاسلامي ، ج ٢ ص ٨٥٦ .

(٢٩) سالم ، المساجد والقصور فى الاندلس ، ص٦٢ ـ دائرة معارف الشعب ، عدد ٦١ ص ١١٤ .

(٣٠) نلاحظ ان بعض أسماء هذه القصور تماثل أسماء قصور أموية وأخرى عباسية فى المشرق ، فقصر الحائر يذكرنا بقصري الحيرة الشرقي والغربي ، وقصر التاج يذكرنا بسميه العباسي الذي اقامه الخليفة المعتضد العباسي في بغداد ، وقصر المعشوق والمختار والبديع تذكرنا باسماء مماثلة لقصور عباسية في سامراء . ومن الجدير بالذكر ان بني عباد اقاموا قصورا فى اشبيلية سموها ببعض هذه الاسماء كالقصر المبارك والقصر الزاهر والبديع أو بأسماء قصور معاصرة مثل قصر السرور الذي يذكرنا بقصر السرور بسرقسطة ، ولعل المعتمد بن عباد أراد بذلك ان يتظاهر بما كان يتظاهر به خلفاء بني أمية فى قرطبة من سلطان ومجد عن طريق البنيان ولهذا قلد بني أمية حتى فى أسماء قصورهم ونافسهم في ميلهم للبنيان . ويذكر الفتح بن خاقان ان ((قرطبة كانت منتهى آمله ، وكان روم أمرها اشهى عمله)) (الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ص ١٠) .

ونستدل على تقليد المعتمد فى بنائه لقصور المبارك والزاهر والبديع لبني أمية بأبيات قالها الحصري المكفوف الشاعر يمدح فيها المعتمد فيقول : ـ

أبنـي عبـاد مـا حسنت	**الا بكـم الـدنيا فقـد**
دانـت بغـداد لقـرطبة	**وخـلائفها للمعتمـد**
سمعوا برشـاد فتـى لخم	**فنفـوا هارون عـن الرشـد**
يـافـرع المنـذر والنعمـا	**ن بلغـت النجـم فطـل وزد**
طفئـت أنـوار أميـة فى	**قصـر الخلفـاء فقلـت قـد**
نافسـت بقصـرهم ارمـا	**فكـان أميـة لـم تشـد**

(ابن بسام الذخيرة فى محاسن أهل الزيرة ، قسم رابع مجلد اول ، ص ٢٠٤) .

المياه من جبال قرطبة وأجروها فى ساحاته فى برك واحواض من الرخام ، واطلقوها من تماثيل معدنية تمج المياه من أفواهها . (٣١) وكان لهذا القصر الخلافى عليات ومناظر تطل على النهر والربض القبلى حيث كان يجلس فيها الأمراء. (٣٢)

ولكن لم يبق للأسف من القصر الخلافى فى الوقت الحاضر الا الجدار المقابل لجدار الجامع وقسم من جداره الشمالى (٣٣) ، اما القاعات فقد طمست معالمها بعد أن تعرض القصر لأضرار جسيمة ، بسبب اشتعال النيران فيه عدة مرات، الى ان حوله الأسقف دون سانشودى روخاس الى قصر من الطراز القوطى ، ثم احرق من جديد فى سنة ١٤٥٦ ، وهدمت واجهته المطلة على الوادى كما تهدم الساباط الذى كان يصل بين القصر والجامع فى سنة ١٧٤٥ .

كذلك لم يتبق من قصر الرصافة الذى شيده عبد الرحمن بن معاوية فى اول سنى امارته (اى سنة ١٣٨ هـ) **على بعد خمسة كيلو مترات** الى الشمال الغربى من قرطبة (٣٤) سوى البقعة ومجرد الاسم ، كما لم يصل الينا من قصر الدمشق الا ما قيل فيه من أوصاف الشعراء والكتاب . (٣٥)

الا ان ما تبقى لحسن الحظ من اطلال القصور التى اسسها كل من الخليفة عبد الرحمن الناصر (فيما بين ٣٢٥ (٩٣٧ م) و ٣٥٠ هـ (٩٦١ م) والخليفة الحكم المستنصر (فيما بين ٣٥٠ هـ (٩٦١) ، و ٣٦٦ هـ (٩٧٦ م) مثل قصر الخلافة وقصر الزهراء وقصر المؤنس ، التى روى المؤرخون العرب قصة بنائها فيما يشبه الاساطير وبالغوا فى وصف روائعها وما احتوته من مظاهر الأبهة والثراء (٣٦) ، يكفى فى حد ذاته لاستنتاج ما كان عليه نظام القصر التخطيطى فى عصر الخلافة الأموية . ويمكننا ان نستنبط مما اسفر عنه البحث الأثرى الذى تتابعت عملياته فى أرضها على أيدى كبار الأثريين الاسبان امثال Pedro de Madrazo ثم R. Castejon, Velasquez Bosco و Felix Hernandez على أن قصور الزهراء نوعان :

الاول : الدار التى تقوم حول فراغ مركزى هو الصحن الذى تتوزع حوله جميع الغرف .

---

(٣١) المقري ، نفح الطيب ، ج ٢ ص ١٢

(٣٢) سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة ، ج ١ ص ١٨٩ ــ ١٩١ .

(٣٣) Castejon, Cordoba califal, p. 74

(٣٤) ابن الابار ، الحلة السيراء ، تحقيق الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ١٩٦٣ ، ج ١ ص ٣٨ ــ السيد عبد العزيز سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة فى الاندلس ، ج ١ ص ٥٠ .

(٣٥) المقري ، نفح الطيب ، ج ١ ص ١٩٠ ، ١٩١ ، ج ٢ ص ١٧ ، ١٩٠ .

(٣٦) ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٢ ص ٢٩ ، ٣٠ ــ المقرى ، ج ٢ ص ٦٥ ، ٦٨ ، ١٠٣ ــ ١٠٥ وراجع الدراسة التاريخية في : قرطبة حاضرة الخلافة في الاندلس، ج ١ ٢٢٩ ــ ٢٥٧ .

والثانى : القصر الذى يتألف من بلاطات متوازية تفصلها فيما بينها أعمدة تقوم عليها عقود كما هو الحال فى بيوت الصلاة بمساجد الأندلس . (٣٧)

ومن المعروف ان هذا الطراز من القصور استلهم فكرته ونظامه التخطيطى من الطراز الحيرى فى البناء الممثل فى قصر الخورنق والسدير من قصور الحيرة فى عصر المناذرة ، فقد ظلت قصور الحيرة مستودعا زاخرا بالتقاليد الفنية الفارسية، كما كانت قصور الغساسنة فى الجولان وبادية الأردن والمتأثرة الى حد كبير بفن العمارة الساسانية مصدرا هاما للنظام التخطيطى فى القصور الاسلامية فى مختلف القصور ، ونستدل على ذلك من الحقيقة بأن بعض قصور الغساسنة فى بادية الاردن ومن بينها قصر المشتى وقصر القسطل كانت مصدر الهام لبناء القصور الأموية فى البادية كقصر هشام المعروف بخربة المفجر بالقرب من أريحا ، وقصير عمرة ، وقصر الطوبة ، وكانت طرزها الزخرفية والمعمارية شبيهة بآثار الأمويين الى حد اختلط معه الامر على علماء الآثار ، فنسبوها الى العصر الاموى . (٣٨) كذلك اقتبس المتوكل على الله العباسى (٢٣٢ — ٢٤٧ هـ) فى بناء قصوره النظام المعمارى المعروف بالحيرى والكمين والأروقة الذى يتمثل فى قصرى **الخورنق والسدير** ، وذلك « **أن بعض سماره حدثه فى** بعض الليالى أن بعض ملوك الحيرة من النعمانية من بنى نصر احدث بنيانا فى دار قراره وهي الحيرة على صورة الحرب وهيئتها (٣٩) ، للهجه بها وميله نحوها ، لئلا يغيب عن ذكرها فى سائر أحواله ، فكان الرواق فيه مجلس الملك وهو الصدر ، والكمان ميمنة وميسرة ، ويكون فى البيتين اللذين هما الكمان من يقرب منه من خواصه ، وفى اليمين منهما خزانة الكسوة ، وفى الشمال ما احتيج اليه من الشراب، والرواق قد عم فضاؤه الصدر، والكمين ، والابواب الثلاثة على الرواق ، فسمى هذا البنيان الى هذا الوقت (أى زمن المسعودى) بالحيرى ، والكمين اضافة الحيرة ، واتبع الناس المتوكل فى ذلك ائتماما بفعله ، واشتهر الى الغاية » . (٤٠) والواقع أن **قصر السدير** الذى نعتقد انه سمى كذلك لوجود ثلاثة قباب تعلو صدره مثل هام للنظام الذى سماه المسعودى بالحيرى والكمين والاروقة ، أو ما سماه ياقوت بطراز الحارى بكمين (٤١) . ولم يكن المتوكل اول من طبق هذا النظام فى بناء قصره بلكواراه أو فى

---

(٣٧) Lambert, les mosquées de type andalou, p. 273-291

(٣٨) Creswell, Early Muslim architecture : Umayyads, Early Abbassids and Tulundis, Vol. I, Oxford, 1938, p. 300.

ارنست كونل ، الفن الاسلامي ، ترجمة احمد موسى ، ص ١١ .

(٣٩) أي على شكل توزيع الكتائب عند القتال ، فالقلب يتوسط المقدمة وتكتنفه الميمنة والميسرة او الساقتان.

(٤٠) المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، طبعة محيى الدين عبد الحميد ، ج ٤ ص ٨٧ .

(٤١) ياقوت ، معجم البلدان ، يادة سدير ، مجلد ٣ طبعة بيروت ص ٢٠١

قصور الجعفرى ، فقد ثبت أنه عرف فى قصر المنصور ببغداد وفى قصر الجوسق الخاقانى الذى بناه المعتصم فى سامرا ، (٤٢) وفى بعض المنشآت العباسية فى الكوفة والرافقة .

والظاهر أن هذه التقاليد العراقية الفارسية **انتقلت الى الاندلس ــ ذلك البلد النائى فى أقصى** الاطراف الغربية للعالم الاسلامى ــ فى جملة ماانتقل اليها من تقاليد مشرقية عراقية ابتداء من امارة عبد الرحمن الاوسط (٤٣) حتى سقوط الخلافة الاموية بقرطبة ، فالنظام الواضح فى قصور الزهراء يتبع الاسلوب الحيرى الذى تحدثنا عنه ، فمجلس الاستقبال بقصر الخلافة فى مدينة الزهراء ــ وقد اكتشف فى عام ١٩٤٤ ــ ينقسم الى ثلاث بلاطات عمودية على الجدار الشمالى ، ويتكون البلاط الاوسط من صفين **من العقود المتجاورة عدد كل صف منها ستة** عقود تقوم على سبعة أعمدة ، ويحف بهذه البلاطات من كل من الجانبين الشرقى والغربى بلاط جانبى متطرف ، يصله بالمجلس المذكور باب معقود على منكبين ، ويرتكز كل منهما على عضادة من الرخام الأبيض نقشت عليها زخارف نباتية بلغت الغاية فى الروعة والجمال . (٤٤) كذلك اسفرت الحفريات الأثرية التى أجراها العالم الأثرى Velasquez Bosco سنة ١٩١٩ عن كشف قصر من قصور الحكم المستنصر ، يبرز فيه برطل او سقيفة تطل على بهو فسيح مربع الشكل (عرضها ٦٫٩٠ مترا) بخمسة عقود ، وتنفتح السقيفة المذكورة على مجلس يبلغ طوله ٣٨٫٨٨ مترا وعرضه ٢٠ مترا عن طريق خمسة ابواب اعمدتها ملتصقة بعضادات الابواب ، وينقسم المجلس الى خمس بلاطات تتعامد على الجدار الشمالى يبلغ اتساع البلاط الأوسط منها ٧٫٤٦ مترا فى حين يبلغ اتساع كل من البلاطات الأربع الاخرى ٦٫٨٢ مترا . (٤٥)

ونظام البرطل الذى يتقدم المجلس (٤٦) سيصبح تقليدا متبعا فى بناء القصور منذ ذلك الحين حتى نهاية العصر الاسلامى ، وسيفتتن به عرفاء البناء فى الأندلس لما تحققه عقوده من تناسق بازاء القاعة التى يطل عليها سيما اذا كان البرطل يشرف فى آن واحد على بركة صناعية

---

(٤٢) كمال الدين سامح ، العمارة ، فى صدر الاسلام ، ص ٩٣

(٤٣) السيد عبد العزيز سالم ، التأثيرات العراقية فى البناء الحضاري الاندلسي فى عصر الدولة الاموية ، بحث مقدم للمؤتمر الدولي للتاريخ فى بغداد ، ١٩٧٣ .

(٤٤) Castejon, Excavaciones del plan nacional en Medina Azahara Campana 1943, Madrid 1944, — Nuevas excavationes en Medina Azahara, el Salon de Abd er-Rahman III, al Ahdalus, 1945, pp. 147-154.
Gomez Moreno, Ars Hispaniae, t. III, 1951, pp. 82-90.
Torres Balbas, la mezquita de cordoba & madinat al-Zahara, Madrid 1952, p. 149.

(٤٥) Torres Balbas, Arte hispano musulman hasta la caida del califato de Cordoba, p. 459.

(٤٦) ابن حيان ، قطعة من المقتبس ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن الحجي ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٤٩ .

تتيح لأقواسه وعقوده أن تنعكس صورها على صفحة مياهها ، كما أن البرطل بعقوده المتعددة يؤكد لنا براعة البناء الأندلسى فى التنسيق والانسجام فى توزيع الكتل والفراغات .

ونطالع فى المصادر العربية أن قصر الخلافة ، أول قصور الناصر فى مدينة الزهراء ، كان يضم مجلسين رئيسيين : الأول هو المجلس الشرقى المسمى بقصر المؤنس ، وهو بيت المنام الخلافى (٤٧) وكان يزدان بحوض من الرخام الأخضر نصب فى وسطه ، وحفرت عليه نقوش تمثل صورا آدمية مذهبة ، وكان يدور حوله اثنا عشر تمثالا من النحاس مرصعة بالدر النفيس من صناعة قرطبة كانت تمج المياه من أفواهها . (٤٨) والثانى المجلس الغربى ، وكان يسمى بالمجلس البديع ، او مجلس الذهب ، أو مجلس الأجراء . (٤٩) وكان يتوسطه اليتيمة التى أتحف بها الامبراطور البيزنطى ليو السادس المعروف بالفيلسوف الخليفة الناصر ، وهي حوض مذهب كبير أو صهريج كان الناصر يملأه بالزئبق ، وكان « فى كل جانب من هذا المجلس ثمانية أبواب قد انعقدت على حنايا من العاج والآبنوس المرصع بالذهب وأصناف الجواهر قامت على سوارى من الرخام الملون والبلور الصافى . وكانت الشمس تدخل على تلك الابواب فيضرب شعاعها فى صدر المجلس وحيطانه ، فيصير من ذلك نور يأخذ بالابصار ، وكان الناصر اذا اراد أن يفزع أحدا من أهل مجلسه أومأ الى احد صقالبته ، فيحرك ذلك الزئبق ، فيظهر فى المجلس كلمعان البرق من النور ، ويأخذ بمجامع القلوب حتى يخيل لكل من فى المجلس أن المحل قد طاربهم مادام الزئبق يتحرك » . (٥٠)

• • •

ب ــ قصور الطوائف : ونلاحظ ان هذا النظام التخطيطى لقاعات القصور الأموية سيتعرض للتطور فى عصر دويلات الطوائف ، وهو العصر الذى ازهر فيه فن البناء ، وبلغ العرفاء والفنانون الغاية فى التفنن فى التعقيد الزخرفى والاسراف الجنونى فى مزج المنظر الطبيعى بالبناء ، واحداث تأثير جمالى يحرك المشاعر ويهز النفس : فدار المزينية كان قصرا ريفيا لبنى عباد يشتمل بالاشجار وتكتنفه الازهار وتحيط به البساتين النضرة . (٥١) ذات الزهور العطرة والألوان الزاهية . ونظام البرطلات التى تتقدم المجالس نشهد نظائرلها فى واجهة بهو الجص من قصر اشبيلية زمن

---

(٤٧) ابن عذاري ، ج ٢ ص ٢٤٥ ــ المقرى ، ج ٢ص ١٠٤

(٤٨) عثر فى أطلال الزهراء على تمثال من النحاس يمثل وعلا يبلغ ارتفاعه ٤٠ سم ، وكله ملىء باللفائف النباتية المحفورة ، والتمثال من نوع التماثيل الحيوانية التي تمج المياه من افواهها ، وكان الماء يصل الى فمه عن طريق انبوب يمتد من وسط قاعدته ، ثم يصعد فى أرجله ورقبته (راجع جومث مورينو ، الفن الاسلامي فى اسبانيا ، ص ٤٠٠) .

(٤٩) ابن حيان ، قطعة من المقتبس ، نشر الحجي ، ص ١٣٧ ، ١٨٤ .

(٥٠) المقرى ، ج ٢ ص ٦٨

(٥١) ابن خافان ، قلائد العقيان ، طبعة القاهرة ١٣٢٠ هـ ص ٩ ، المقرى ، ج ٦ ص ١٤ .

بنى عباد ، وسيصبح تقليدا متبعا فى قصور الحمراء بغرناطة . ونظام الاحواض الرخامية أو الصهاريج التى تتوسط القاعات والمجالس ستتحول الى بحيرات صناعية فى عصر الطوائف، مثل قصر المأمون بن ذى النون بطليطلة ، وكانت له بحيرتان قد نصبت على أركانهما تماثيل أسود من النحاس أو البرونز ، ومينة البحيرة الكبرى بأشبيلية ، والبركة التى كانت تتوسط بهو الجص ، والتى ربما كانت نفس البركة التى كانت قائمة فى قصر الوحيد احد المجالس الرئيسية فى القصر المبارك الاشبيلى ، ونصب فى جانب منها تمثال فيل يمج الماء من فيه . (٥٢)

● ● ●

ج ـ قصر طليطلة : اقامه المأمون بن ذى النون سنة ٤٥٥ هـ (١٠٦٣ م) بطليطلة واتقنه للغاية ، وانفق عليه اموالا طائلة ، وصنع وسطه بحيرة ، وصنع فى وسط البحيرة قبة من زجاج ملون منقوش بالذهب ، وجلب الماء على رأس القبة بتدبير احكمه المهندسون ، فكان الماء ينزل من اعلى القبة على جوانبها محيطا بها ، ويتصل بعضه ببعض ، فكانت قبة الزجاج فى غلالة مما يسكب من الماء خلف الزجاج لا يفتر عن الجرى ، والمأمون جالس فيها لايمسه شىء من الماء وقد أوقدت له فيها الشموع . وكانت لقصر المأمون بحيرتان يصفهما ابن حيان بقوله : « ولهذه الدار بحيرتان قد نصبت على اركانهما صور أسود مصوغة من الذهب الابريز احكم صياغة تتخيل لمتأملها كالحة الوجوه ، فاغرة الشدوق ، ينساب من افواهها نحو البحيرتين الماء هونا كرشيش القطر أو سحالة اللجين ، وقد وضع فى قعر كل بحيرة منها حوض بديع يسمى المذبح ، محفور من بديع المرمر كبير الجرم ، غريب الشكل بديع النقش ، قد ابرزت من جنباته صور حيوان وأطيار واشجار ، (٥٣) وينحصر منها فى شجرتى فضة عاليتى الأصلين غريبتى الشكل ، محكمتى الصنعة ، قد غرزت كل شجرة منهما وسط كل مذبح بأدق صناعة، يترقى فيهما الماء من المذبحين، فينصب من أعالى أفنانهما انصباب رذاذ المطر او رشاش التندية ، فتحدث لمخرجه نغمات تصبى النفوس ، ويرتفع بذروتها عمود من الماء ضخم منضغط الارتفاع ، ينساب من افواهها ، ويبلل اشخاص أطيارها وثمارها بالسنة كالمبارد الصقيلة، يقيد حسنها الالحاظ الثاقبة ، ويدع الأذهان الحادة كليلة » . (٥٤)

هذا الوصف المعبر الذى ينطق بما كان عليه هذا القصر يجلو علينا ما كان يقوم به المأمون لتجميل قصره ، كما يشير الى الدور الذى بدات تلعبه البحيرات فى تجميل القصر ومجالسه .

---

(٥٢) المقرى ، نفح الطيب ، ج ٥ ص ٣٩٥ .

(٥٣) يشبه هذا الحوض ، حوض مدينة الزهراء الذي عثر عليه في اشبيلية ويحمل اسم المنصور كان قد اتخذه في قصر الزهراء (جومث مورينو ، الفن الاسلامي ق اسبانيا ، ص ٢١٤) .

(٥٤) ابن بسام ، الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة ، المجلد الاول القسم الرابع ، ص ١٠٢ – ١٠٣ .

د ــ منية البحيرة باشبيلية : هى منيةتتوسطها بحيرة صناعية كبيرة (٥٥) تحف بها الاشجار التى تلتحف غصونها بسندسها ،وتحيي الازهار بطيب تنفسها ، وتنعكس ظلالها على صفحات الماء فى الليالى القمرية .

هـ ــ المجلس الوحيد بالقصر المبارك باشبيلية : اسم هذا القصر نطالعه فى أشعار ابن اللبانة فى رثاء المعتمد :

بكى الوحيد بكى الزاهى بقبته　　　　والنهر والتاج كل ذلك باد (٥٦)

ونعتقد أن الوحيد من المجالس الرئيسيةبالقصر المبارك الذى كان المعتمد بن عبَّاد قد أقامه بالقرب من دار الامارة القديمة ، وانه كان يقوم منفردا فى جانب من مجموعة القصر المبارك. وكان للقصر الوحيد بركة نصب فى جانب منهاتمثال فيل يمج الماء من فيه ، وصفه الشاعر عبد الجليل بن وهبون بقوله :

ويفزع فيه مثل النصل بدع　　　　من الافيال لا يشكو ملالا

رعى رطب اللجين فجاء صلدا　　　　تراه قلما يخشى هزالا (٥٧)

وكثيرا ماكان المعتمد بن عباد يجلس على حافة تلك البركة فى الأمسيات ، ويأمر بايقاد الشموع ليمتع نظره برؤية المياه تنساب من الفيل الى البركة وضوء الشموع الباهت يمتد شاحبا شحيحا فيما حوله .

و ــ قصور المرابطين والموحدين : ونصل الى **عصر المرابطين** لنشهد تجديدا واضح المعالم فى تخطيط أفنية القصور وأبهائها ، فلقد كانت هذه الأفنية فى العصور السابقة اما تتوسطها برك تنتصب فى أركانها أسود معدنية كما هو الحال فى قصر طليطلة ، أو أحواض للمياه تنبثق فى وسطها نافورة أو يحيط بها تماثيل لحيوانات وطيور تنساب المياه من أفواهها ، كما هو الحال فى قصر الزهراء ، أو أبهاء تتقدمها برطلات قائمة على بوائك كما نشهده أيضا فى مدينة الزهراء ، ويتمثل التخطيط الجديد لأبهاء القصور فى عصر المرابطين فى قصير منتقوط Monteagudo الذى اكتشفت بقاياه فى سهل مرسية ، على بعد نحو اربعة كيلو مترات الى الشمال الشرقى من هذه المدينة . ويتوسط القصر المذكور بهو مستطيل الشكل يطل على جانبيه القصيرين جوسقان مربعان بارزان ، يمهدان لجوسقى بهو السباع فى قصر الحمراء بغرناطة ، ويتعامد ممران يؤلفان محورى البناء فيما بينهما على شكل صليب ، وتمتلىء المستطيلات الأربعة الناشئة

---

(٥٥) ابن خاقان ، قلائد العقيان ، ص ٨ ــ المقرى ، ج ٦ ص ١٦

(٥٦) نفس المصدر ، ص ٢٤ ــ المقرى ، ج ٦ ص ١٠

(٥٧) المقرى ، ج ٥ ص ٣٩٥ ــ

Querreto Lovillo, el Qasr el-Mubarak, en el Boletin de Bellas artes, Sevilla, 1974, p 97.

من هذا التعامد بأشجار البرتقال والليمون .(٥٨)وقد اقتبس هذا النظام نفسه بعد ذلك بقرنين من الزمان في جامع القرويين بفاس ، وفي بعض قصور أمراء بني مرين بمراكش . اما في الأندلس فقد تطور هذا النظام فوصل الى قمة تطوره في عصر سلاطين بني الاحمر ملوك غرناطة ، ويتمثل في بهو السباع الذى يرجع تاريخه الى عهد السلطان محمد الخامس ، وهو بهو على شكل مستطيل طوله ٢٨١/٢ مترا وعرضه ١٥٫٧٠ مترا، ويطل على جانبيه القصيرين جوسقان مقببان تحملهما أعمدة رشيقة ، ويتقاطع محورا البهو وقد اتخذا شكل قناتين فيهما المياه ، بحيث يؤلفان شكلا مصلبا ، ويتوسط الصحن عند نقطة التقاطع فوارة تتكون من ثلاثة أجزاء : النافورة والحوض الاعلى ببيلته ثم الحوض الادنى من الفوارة حيث استدار اثنا عشر أسدا تمج المياه من أفواهها (٥٩) . ويعتقد الاستاذ لامبير أن الشكل العام لصحن السباع بما يحيط به من بوائك في جهاته الاربع يبدو متأثرا بنظام أبهاء الاديرة المسيحية (٦٠) ، وان كنا نعتقد انه متأثر بنظام ابهاء المساجد ، وعلى الاخص نظام أبهاء المدارس القاهرية ذات التخطيط المتعامد .
وفي عصر الموحدين ينتشر نظام البرطلات المطلة على البرك والابهاء ، ويتمثل ذلك في برطل يطل على بهو الجص بقصر اشبيلية ، والبرطل المذكور يقوم على بائكة تتكون من سبعة عقود ، العقد الاوسط منها منكسر يزيد في الاتساع وفي الارتفاع عن العقود الستة الاخرى ، ويكتنفه على كل من جانبيه الايمن والايسر ثلاثة عقود صغيرة تمتد منها شبكة من المعينات المفرغة ، اما بنيقتا العقد الاوسط الكبير فتغطيهما شبكة من أشرطة منحنية متشابكة .

كذلك نشهد في عصر الموحدين عودة الى نظام القاعات المطلة على البحيرات ، ويتمثل ذلك في قصر البحيرة الذي امر ابو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ببنائه خارج باب جهور باشبيلية سنة ٥٦٧ هـ (٦١) (١١٧١م) وقد اختط بحيرة في جنان تنسب لابن مسلمة القرطبي بعد أن عوضه عنها بجنات مماثلة .

د — قصور غرناطة : ويتطور النظام التخطيطي في عصر بني الاحمر ، فيختفي نظام الاروقة العمودية على جدار صدر المجلس، وتقتصر القاعة على جدران تتخللها شمسيات توامية معقودة تطل على منظر طبيعي يثير الاحساس بالنشوة البصرية، ويعتمد الفنان في التأثير الجمالي للزخرفة على تطبيق خاصية الهروب من الفراغ الزخرفي ، احدى الخصائص الاساسية للفن الاسلامي ، فيكسو الجدران بزخارف متعددة موزعة من ادنى الجدران الى السقف تجعل من الجدران أبسطة منقوشة ومرقشة ، فالازر تكسوها تربيعات رائعة من الزليجي تعلوها

---

(٥٨) جومث مورينو ، الفن الاسلامي في اسبانيا ، ص ٣٣٤ .

(٥٩) عبد العزيز سالم ، المساجد والقصور في الاندلس، ص ١٢٢ .

(٦٠) Lambert, La Alhambra de Grenade, dans la revue de l'art, t. LXIII, p. 144.

(٦١) ابن صاحب الصلاة ، تاريخ المن بالامامة على المستضعفين ، تحقيق د . عبد الهادي التازي بيروت ١٩٦٤ .

تنميقات جصية من التوريق الذي تمتزج فيه كتابات كوفية أو نسخية تتشابك حروفها وتتعانق رؤوسها وتتضافر ابدانها فيما بينها وتختلط بالفروع الملتفة والاعصان المتموجة .

وتمثل مجموعة قصور الحمراء بقاعاتها المتعددة الميل الى الاسكثار من البرك الصناعية التي تطل عليها برطلات وسقائف قائمة على عقود ممتدة ، توشحت بشبكات جصية من المعينات المفرغة ، وانتظمت على حفافي البرك أدواح الريحان ، واكتست أرض القاعات بالمرمر الصافي البياض .

وقد قرنصت أركان الاسقف بالذهب واللازورد ، وعلتها قباب نجمية من المقربصات الدقيقة الملونة أو أسقف خشبية مرقشة بالنجوم المتداخلة قد طعمت فيها الاخشاب بالعاج . ويتمثل هذا النظام فى بهو البركة أو الريحان وفى بهو السباع وفى قصر البرطل وبهو الساقية بقصر جنة العريف . وفى هذه القاعات والقصور والبرطلات تتجلى براعة الفنان الغرناطي فى التوفيق بين الكتلة والفراغ ، ونشهد هذا الاتجاه الجمالي فى رواق البركة ،، الذي يسبق قاعة السفراء ، اذ يطل على بهو الريحان ببائكة تتألف من سبعة عقود يتوسطها عقد يزيد فى ارتفاعه واتساعه عن العقود الستة الاخرى التي انتظمت على جانبيه فى **تناسق وايقاع ، يبعدانه عن المظهر الخشن** الذي نشاهده فى بهو الجص بقصر اشبيلية . كذلك يطل على بهو السباع أربع بوائك عقودها نصف دائرية مطولة على عمد رشيقة نحيلة ، **وتعلو هذه العقود شبكات زخرفية من المعينات** الهندسية من أروع ما أخرجته يد الفنان المسلم . وقد نجح الفنان فى تقسيم الكتل والفراغات الداخلية تقسيما توقيعيا صاغه بالبنيان والتنسيق الزخرفي ، كما يصوغ الوشاح موشحته والملحن قطعته الموسيقية ، بحيث يحرك المشاعر ويثير فى النفس نشوة تملى من روعة التقسيم وجمال التوزيع وتعادل النسب . والى جانب ذلك امكن لبناء القصر ان يتوصل بعمق الى أسرار الاثر الجمالي فى البناء ، فعرف كيف يجمع المنظر الطبيعي بالعمارة ، كما نجح فى احداث تأثير جمالي **يصحب فن توزيع الخمائل والجنان** بالبرك والسواقي والنوافير بالقاعات والمناظر والبرطلات والشراجب والقمريات ، نجح هذا الفنان المبدع فى مزج ذلك كله ، فجعل قصور الحمراء واحة خضراء تظللها الاشجار المتشابكة الكثيفة الملتفة التي لا تتخللها اشعة الشمس المحرقة من تكاثف الظلال ، واجرى اليها المياه من الجبال المحيطة تنساب فى جداول تحف بها الادواح بين الممرات المؤدية الى القصر ، فترطب نسماتها المنعشة الوجوه المحترقة من حرارة الجو ، ثم اقام بين القاعات أبهاء فسيحة تتوسطها برك وبحيرات مستطيلة الشكل ، طرز حفافيها بالزهور الملونة **أو اشجار الريحان الخضراء (٦٢) ، وفتح فى هذه** القاعات شمسيات وقمريات تطل على نهر حدرة الذي تندفع مياهه أدنى هذه القاعات فى منظر من أروع المناظر الطبيعية . كما حقق عرفاء البناء بغرناطة لسلاطينها رغبتهم فى التمتع بالهدوء والاتصال الوثيق بالطبيعة الساحرة تستغرقهم

(٦٢) المساجد والقصور فى الاندلس ، ص ١١٤ .

بجمالها ، فأقاموا منيات موزعـة علـى الربـى والسفوح الممتدة من مرتفع الحمراء ، مزجوا فيها السواقي والنوافير والجداول بالعقود والاقواس، وخلطوا التوريقات الحية بالتوريقات والتواشيح الجصية الملونة التي تغطي بنيقات العقود وتكسو شبكات البوائك ، وكل شيء فيهـا بسيـط فى مظهره قـوي فى تأثيره فى النفسـ ، فزخـارف قاعاتها ، وتوزيع منظراتها ونوافذها ، واحاطتها بنطاق طبيعي خالص يهيىء للمرء أن يحس بنشوة جمالية لا نظير لها ، وقد اضفى الفنان على كل ذلك الوانا زهية من خضرة الادواح الملتفة ونضارة الازهار ، كما كسا جدران القاعات بغلائل رقيقة ملونة من الزخارف منها الازر الزليجيـة التـي تتعدد فيها الرسوم الهندسية ، ومنها الشبكات الجصية التي تكسو الاجزاء العليا وتتداخل مـع الحنايا المقربصة بزخارفها المذهبة ، وكتاباتهـا الموشحة بالتوريق والتشجير . لقد بلـغ فنانو غرناطة الذروة فى تطوير فن العمارة الاسلاميـة بالاندلس والغاية فى السمو به الى أعلى درجة من التأنق الذي يصل بالناظر الى اقصى درجـات الانتشاء وتخدير المشاعر ، فسخروا الزخرفة التي افتتنوا بها فى التعبير عـن فكرة الاتزان فى البناء وفى ابراز دوره النفعي الذى يقوم به عن طريق تجزيئهم للمسـطحات الكبرى الى تقاسيم حشدوا فى كل منها ما يتلاءم وطبيعته ، كما عرفوا كيف يجعلون من البناء الجامد تحفة فنية تقيّد الالحاظ فى كل جوانبها ، وتحبس العيون عن الترقي عن جزء منها قبل ان تسـتكمل متعتها من جماله وروعته .

• • •

ثانيا — الدعائم الداخلية فى المنشآت الدينية والمدنية

١ — الاعمدة والتيجان :

أ — فى العصر الاموي : لما كانت اعمدة المسجد الجامع بقرطبة وقت انشائه متخذة من الكنائس الرومانية المتخربة ، واطلال الابنيـة القوطيـة لتيسير بنيان المسجد والفراغ منه سريعا ، فقد اتخذ البناؤون لها قواعد مختلفة الاحجام لتسوية ارتفاع العمد ، فى حين خلت زيادات المسجد من هذا العنصر ، واعني به القـواعد ، فاصـبحت الاعمدة مجردة من قواعدها ، وذلك بعد ان اصبح من السهل نحت هذه الاعمدة واعدادها للاغراض المختلفة ، ولما كان ارتفاع الاعمدة القديمة محدودا فقد اضطر عرفاء البناء فى عصر الامير عبد الرحمن الى التحايل على رفع سـمك بيت الصـلاة الى ما يقرب من ضعف ارتفاعه بالاعمدة ، فتوصلوا الى حل معماري أصيل لم يسبقهم اليه بنّـاء وثني أو مسيحي أو مسلم ، اذ اطلوا من ارتفاع الحدائر التي تنبت منها العقود الحاملة للاسقف الخشبية ، فجعلوا ارتفاعها مترين تقريبا بدلا من نصف المتر ، وهو الارتفاع المعروف للحدارة ، وحولوا الحدائر على هذا النحو الى دعائم مركبة فوق تيجان العمد (٦٣) ، وقد ساد هذا النظام بنيان المسجد فى العهود التالية .

---

(٦٣) السيد عبد العزيز سالم ، مظاهر الاصالة فى بنيان المسجد الجامع بقرطبة ، من بحوث ندوة الحضـارة الاسلامية التي عقدت بالاسكندرية فى اكتوبر ١٩٧٦ .

وتمتاز اعمدة زيادة الحكم المستنصر بأنهامن الرخـام الاسود المجزع بالبياض ، تيجانهـا كورنثية وتتناوب مع اعمدة وردية اللون تيجانهامن النوع المركب . اما من حيث ارتفاع سواري العمد فقد التزم العرفاء بنفس الارتفاع الـذي كانت عليه فى البنية الاولى للمسجـد زمن الامير عبد الرحمن بن معاوية .

وعندما شرع عبد الرحمن الناصر فى بنيان مدينة الزهراء عهد بأعمال البناء الى عبد الله بن يونس عريف البنائين وعلي بن جعفر الاسكندراني وحسن بن محمد (٦٤) ، فكان عريف البنائين يتولى جلب الرخام اللازم لصناعة السواري وتيجـان الاعمدة وقواعدها من قرطاجنة وافريقية وتونس، وكان الناصر يصلهم على كل رخامـة صغيرة اوكبيرة بعشرة دنانير ، فى حين كان يصلهم على كل سارية بثمانية مثاقيل من الذهب (٦٥) . ويذكر ابن غالب نقلا عن ابن حيان أن عدد سوارى الرخام التي استخدمت فى بناء الزهراء ما بـين صغيرة وكبيرة حاملة ومحمولة فى عصر عبـد الرحمـن الناصر بلغ ٤٣١٣ سارية ، منها ١٠١٣ سارية من افريقية ، و ١٩ سارية من القسطنطينية ، و ١٤٠ سارية هدية من ملك رومه ، وسائرها من مقاطع الرخام فى الاندلس ، فالرخام المجزع مـن كورة رية (٦٦) ، والابيض من المرية (٦٧) والوردى والاخضر من أسفاقس وقرطاجنة (٦٨) .

وتمتاز تيجان اعمدة الزيادة الحكميـة فى جامع قرطبة بأوراقها ولفائفها الملساء ، فى حـين تتميز تيجان اعمدة الزهراء وطفوفها وقواعدها ، بزخارف محفورة حفرا غائرا يظهر التباين الحاد بين الظل والضوء وهو اسلوب فى النحت ينحـو نحو التقاليد البيزنطية ، وقد كانت معظم التيجان مزودة بنقوش كتابية، من أقدمها نقش يحمل اسم عبد الرحمن الناصر وفتاة شنيف وعبارة نصها عمل سعد وسنة ٣٤٢ (٦٩) . كما ان بعض التيجان المكتشفة فى اطلال الزهراء تحمل اسماء فى جملتها مظفر وبدر ونصر وفتح وأفلح وطارق ومحمد بن سعد ورشيق وكلهم من فتيان الخليفة وخدمه (٧٠). ومن المعروف ان اطلال الزهراء وخرائبها وبقايا قصورها نبشت فى عهد بني جهور ، واستغلت هذه الاطلال اسـتغلالا منظما فاسـتؤصلت القصور بالهدم وبيع ما بها من سواري وعمد من الرخام والمرمر على يدي ابن باشة ، وفى ذلـك يقول ابن حيان : « وكانت رسل الاملاك (يقصد

---

(٦٤) ابن عذارى ، ج ٢ ص ٣٤٤ — المقرى ، ج ٢ ص ١٠٤ .

(٦٥) ابن غالب الاندلسي ، قطعة من فرحة الانفس ، ص ٣٢ .

(٦٦) المقرى ، ج ٢ ص ١٠٤

(٦٧) عرفت المرية بثرائها فى الرخام الصقيل (ابن الخطيب ، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب ، تحقيق الدكتور احمد مختار العبادي ، ص ٨٣ — المقرى ، ج ١ص ١٥٣ ، ج ٢ ص ٢٠٧) .

(٦٨) المقرى ، ج ٢ ص ٦٧ ، ١٠٤ .

(٦٩) Ocana Jumenez, Inscripciones arabes descubiertos en Madinat al-Zahra, en 1944, al-Andalus, Vo. X, 1945, p. 154-159.

(٧٠) جومث مورينو ، الفن الاسلامي فى اسبانيا ، ص ١٠٣

رسل ملوك الطوائف) تأتيه (أي الى ابن باشة)لشراء تلك الآلات بأغلى الاثمان فيبذلها هو فى انواع **الضلالات ... »** (٧١) . **ولم يخل أثر فى اشبيلية** ايام بني عباد من عمد وتيجان انتزعت من **الزهراء واعيد استخدامها فى ابنية هذا العصر كما** هو واضح فى بعض اجزاء من قصر اشبيلية .

وعندما شرع الموحدون فى بنيان جامع القصبة الموحدي باشبيلية ، اقتلعت من قصور **بني عباد بعض اعمدة وتيجانها الزهراوية** ووضعت فى **المئذنة المعروفة اليوم بالخيرالدا ، وما زالت** بعض تيجان واعمدة من هذا الاسلوب الزهراوي ترصع القسم العلوي من المئذنة .

● ● ●

ب ــ فى عصر الطوائف : وفى هذا العصر تعرضت الاعمدة وتيجانها لبعض التغيير، فسواري الاعمدة استدقت وازداد ارتفاعها وبدت تتسم بالنحولة والرشاقة ، ويتمثل هذا النوع فى قاعة صغيرة بقصبة مالقة تنتهي جنوبا بشرفة رائعة تطل على البحر من اعلى جبل فارو، وتمتاز اعمدة هذه القاعة برشاقتها وارتفاعها الواضح . ويرجع تاريخ هذه القاعة الى النصف الاول من القرن الخامس الهجري .

اما تيجان الاعمدة فقد تطورت بعض التطور، فالى جانب النوع التقليدي الذي شاع فى عصر الخلافة الاموية ظهر نوع من التيجان تحولت فيه ورقة شوكة اليهود (الاكنشس) من صورتها **المنطلقة الى صورة قربتها الى فصائل الزهور** ،وفى نفس الوقت ازدادت نسبة نمو التيجان فى **الارتفاع على الضعف بالقياس الى الاتساع ، كما** هو الحال فى تيجان اعمدة قصر الجعفرية بسرقسطة ، كذلك تحولت النهاية المدببة لورقة شوكة اليهود الى تجعدات تنبعث من التوريق ، **وحلت محل الفروع المزدوجة اوراق كبيرة مثقوبة** او مجموعة من العقود الصغيرة المفصصة تترابط فيما بينها بأعلى التاج وتقوم على عمد صغيرة غنية بالزخرفة ، ومن وراء التجعيدات المزدوجة كانت تسجل بعض كتابات تحمل امام اسم الامير كما هو واضح فى احد هذه التيجان ، حيث نقش فيه اسم المقتدر بالله ، او عبارات الحمد لله **والبركة** (٧٢) .

جـ ــ فى عصر سلاطين غرناطة : استخدم عرفاء غرناطة انواعا من الاعمدة الرفيعة الرشيقة فى سائر منشآتهم المدنية والدينية ، وتمتاز هذه الاعمدة الى جانب رشاقتها ونحولتها بانه يعلوها عند الرأس حلقات وافاريز بارزة ، كما تنتهي من ادناها بهذه الحلية . كذلك ابتكر المسلمون فى هذا العصر تيجانا مكعبة الشكل تكسوها توريقات لمراوح النخيل الملساء منحنية او مبسوطة او

---

(٧١) ابن بسام ، الذخيرة ، ج ٢ قسم ١ ص ١١١ .

(٧٢) جومث مورينو ، الفن الاسلامي فى اسبانيا ، ص ٢٦٨ .

ملتفة فى تناسق وانسجام يسترعي النظر . وهناك نوع آخر من التيجان الغرناطية ونعني به التيجان المربصة التي تكسوها المقربصات لتملأ الاوجه الاربعة للتيجان ، وقد انتشر النوع الاول فى قاعات بهو السباع وقصر المشور بحمراء غرناطة وفى داخل قاعات قصر شنيل وفى دار الحرة ، وفى القيسارية بغرناطة . فى حين استخدم النوعان فى قصر جنة العريف وفى قاعة السفراء وبهو الريحان بقصر الحمراء (٧٣) .

• • •

٢ ــ **العقود** : ابتكر بناة جامع قرطبة نظاما معماريا فريدا من نوعه فى بنيان بيت الصلاة ، هو نظام ازدواج العقود وتراكبها على طابقين بهدف **رفع سقف الجامع الى ثلاثة امثاله ، وتيسير نفاذ** الهواء والضوء داخل مسطح بيت الصلاة الفسيح . ويجمع علماء الآثار الاسلامية على ان فكرة ازدواج العقود على نحو يجعلها تنتظم فى طابقين بجامع قرطبة فكرة جديدة واصيلة فى العمارة الاسلامية ، وانها تعتبر ابتداعا معماريا فريدا من نوعه لم يسبق له ان نفذ فى اي اثر ديني اسلامي قبل انشاء هذا الجامع ، بهدف رفع الاسقف المنخفضة فى المسجد بحيث يتضاعف ارتفاعها عن الارتفاع الطبيعي لها ، وفى نفس الوقت بقصد الاستعاضة عن الاوتار الخشبية التقليدية التي تضمن ثبات العمد واستقرارها فى مواضعها ، وابطال مفعول الدفع الذي تمارسه العقود والاسقف على الاعمدة ، بعقود منفوخة تجاوزت نصف الدائرة تنطلق فى الفراغ الممتد ما بين العمد والعقود العليا التي تحمل الاسقف . وعلى هذا الاساس أصبح من وظيفة الطابق الادنى للعقود ، وهو ما نسميه بالعقود الهوائية التي تنبت من الاذرع الطويلة لقرم التيجان ، الربط بين رؤوس العمد واكساب بنية المسجد رشاقة وفخامة وتناسقا وانسجاما ، وتثبيت العمد فيما بينها ، فى حين أصبحت العقود العليا القائمة على الدعائم تحمل اسقف الجامع . ولم يقنع مهندس الجامع بما احدثه بابتكاره المعماري من تأثيرات جمالية ترتبت على استخدام العقود الهوائية الطائرة فى الفراغ ، بل اراد ان يؤكد الاحساس بجمال هذه العقود بحلية بسيطة قوامها تناوب اللونين الاحمر والاصفر الشاحب ، فاتخذ سنجات العقود بحيث تتعاقب فيها الكتلة الحجرية الصفراء مع ثلاثة صفوف متلاحمة من الآجر ، **وطبق ذلك النظام على طابقي العقود (٧٤).**

ولا يفرق **الادريسي** بين العقد المتجاوز لنصف الدائرة (العقد الهوائي) والعقد نصف الدائري (الحامل للسقف) فهو يطلق عليها اسم « **قسي دائرة** » (٧٥) . **والواقع أن العقد نصف**

---

(٧٣) Torres Balbas, Ars Hispaniae, i. IV, Madrid, 1949, p. 172.

(٧٤) **السيد عبد العزيز سالم ، مظاهر الاصالة فى بنيان المسجد الجامع بقرطبة** ، من بحوث ندوة الحضارة الاسلامية بالاسكندرية ، اكتوبر ١٩٧٦ .

(٧٥) **الادريسي ، وصف المسجد الجامع بقرطبة من كتاب نزهة المشتاق** ، تحقيق ديسين لامار ، ص ١٤

الدائري والعقد المتجاوز لنصف الدائرة يسيطران وحدهما على جميع عقود المسجد الجامع بقرطبة ، وان كان المتجاوز يفوق العقد نصف الدائري في الانتشار ، فنشاهده في عقود الابواب الخارجية وفي واجهة المحراب وعلى المئذنة ، وحول صحن الجامع ، بل نراه يسود في جميع منشآت الدولة الاموية في الاندلس ، وعلى الاخص مدينة الزهراء. ولكن العقود المتجاوزة تختلف في نسبها باختلاف الزمان الذي اقيمت فيه ، فتكوين العقد المتجاوز في بيت الصلاة القديم (الذي يرجع تاريخ بنائه الى عبد الرحمن الداخل) يسجل استمرارا للتقاليد الاسبانية القوطية ، ويعتقد الاستاذ **كامبس أي كاثورلا** بأن عقد باب سان استيبان المعروف في العصر الاسلامي بباب الوزراء هو اول عقد اسلامي التكوين ، اذ تحرر في تخطيطه من التقاليد القوطية ، ويمثل مرحلة انتقال بين العقود المتجاوزة في المسجد الاول وبين العقود المتجاوزة في عصر الخلافة ، ونظام التشنيج هنا (أي توزيع سنجات العقود) يقتصر على الجزء المركزي من العقد وهو الجزء الحي فيه (٧٦) .

ثم تعرض العقد المتجاوز الذي يمكن أن نسميه ايضا بالعقد المنفوخ في عصر الخلافة لتطور سريع ، فان توزيع السنجات في العقد اصبح يتشفع في ذلك العصر من مركز يقع في وسط الخط المتد بين الحدائر ، في حين اصبحت الدائرة السفلى من العقد تتبع نفس نسبة نصف الدائرة ، وفي هذه الحالة فان دائرة العقد العليا لم تعد تتمركز مع نفس مركز الدائرة السفلى ، وترتب على ذلك ان مفتاح العقد اصبح يزيد في الطول عن السنجات الاخرى . ويعتقد **كامبس أي كاثورلا** ان ذلك الشكل يمثل تأثيرا شرقيا وافدا من العراق (٧٧) ولكننا نلاحظ في العقود الزخرفية مبالغة واضحة في اغلاق العقد ، كما يتمثل في عقود النوافذ الثلاثية بمئذنة جامع قرطبة ، وفي هذه العقود لا يقتصر التسنيج على نصف العقد ، وانما يستمر في خطوط تلتقي مع المركز الواقع في منتصف الخط المتد بين حدارتي العقد ، وبينما تقتصر سنجات العقود المنفوخة الفاصلة بين البلاطات على انصاف العقود ، فان عقد المحراب ، والعقدين اللذين يكتنفانه شرقا وغربا ، والعقود التي تنتفخ على الواجهة الغربية ، والعقد الموصول بين مصلى فيلا فيثوسا وزيادة عبد الرحمن الاوسط كلها عقود كاملة التسنيج .

وقد ترتب على زيادة طول مفاتيح العقد في التسنيج القائم على مركز خط الحدائر ان بدا العقد يميل الى الشكل المنكسر ، ثم تطور شكل العقد الى عقد منفوخ يميل الى الانكسار ، وقد ظهر هذا النوع من العقود في زيادة الحكم في عقدي المدخل الى الاسطوانين المجاورين لاسطوان المحراب ، كذلك يتجلى العقد المنكسر في زيادة المنصور بن ابي عامر ، لاسيما في العقود التي تعلو النوافذ الرخامية ويعتقد الاستاذ **جومث مورينو** ان تكوين هذا العقد يمكن أن نلمحه في العقد متعدد الفصوص ، أو انه استوحى من تقاطع العقود المنفوخة فيما بينها (٧٨) .

---

(٧٦) Camps y Cazorla, Modulo, proporciones y compsicion en la arquitectura califal de cordoba, Madrid 1953, p. 29.

(٧٧) Camps y cazorla, op. cit. p. 33 — Torres Balbas, Arte hisp. musulman, p. 488.

(٧٨) GomezMoreno el entrecruzamiento de arcadas, p. 6

وفى هذا العصر **يظهر العقد ثلاثي الفصوص**لاول مرة فى الجامع مختلطا بالزخرفة فى النافذة اليمنى من باب سان استيبان ، ولكن استخدامهذا النوع من العقود التي يسميهـا الادريسـي « **صنعة القرطة** » (٧٩) **لم يلبث ان ساد فى زيادتي**الحكم المستنصر والمنصور ، كما ساد فى الزيادة الحكمية العقـود المفصصـة والعقود متعـددةالفصوص أو المقصوصة ، ويسميها الادريسـي « صناعة الفص » ، وعلى الرغم من ان هذه العقود**المفصصةشرقية الاصل الا انها اقتصرت فى المشرق** الاسلامي على مجرد الزخرفة ، فى حين تقوم فىقرطبة بوظيفة معمارية ، كتحمل الضغط العلوي، كما انها فى قرطبة تفوق نظائرها الشرقية من حيثالتنوع **ومن حيث المظهر الجمالي** (٨٠) . **وجامع قرطبة يشتمل على نوعين من العقود المفصصة :**

١ ـ العقد متعدد الفصوص نصف الدائريونشاهده فى مدخل البلاط الاوسط مـن زيادة الحكم ، وهو عقد منفوخ فى تكوينه ثم جزئت حلقتهالى ٢١ فصا بارزا ، كما نشاهده على احد أبواب الواجهة الغربية لبيت الصلاة .

٢ ـ العقد متعدد الفصوص المنكسر ، وقدانتشر فىزيادتي الحكم والمنصور ،وشاع استخدام العقد خماسي الفصوص ، فى حين ندر استخدامالعقد ثلاثي الفصوص ، بحيث اقتصر على القسم الاعلى من واجهة المحراب ، وفى داخـل جوفـةالمحراب نفسه . كذلك نشاهده فى مسجد باب المردوم بطليطلة بأعلى الواجهة الشمالية الشرقية،وفى آثار مدينة الزهراء .

كذلك ظهرت فى جامع قرطبة لأول مـرةشبكات منالعقود التىترتكز عليها القبابتوافرت فيها القوة والوثاقة للقيام بهذه الوظيفة ، فانشاءالقباب القائمة على الضلوع البارزة فىجامعقرطبة يتطلب ركائز ضخمة يمكن أن تتحمل الضغط ،ولايمكن للاعمدة الرخامية الضـعيفة المفروسـة فى بيت الصلاة ان تؤدى هذه المهمة ، وكان مـنالطبيعى ان يفكر المهندسون فى حل لهذه المشكلة يكفل تحقيق الدعم المطلوب مع تجنب اقامةدعائم ضخمة عند المقصورة الخلافية ، لأن وجودأمثالها من شأنه ان يقطع وحدة نظام التدعيم المعمارىفى المسجد ويفسد المظهر الجمالى الذى يسـود بيت الصلاة ، ويحجب اروع العناصر المعمـاريةوالزخرفية فىبيت الصلاة عنانظار جموعالمصلين. وقد اثبت عرفاء البناء القرطبيون براعتهم فىحلالمشكلة على نحو اصيل ، ففى كل من الركنـين الأماميين للأسطوان المزدوج الذى ترتفع عليـهقاعدة قبة المحراب ، ركز العرفاء عمودين بدلا من عمود واحد ، ونصبوا فى الفراغ القائم بينهما**عمودين آخرين فى الواجهة الشمالية ، وعموداً** واحداً فى كل من الجانبين القصـيرين من جـوانبالاسطوان المزدوج ، وامكن لهذه الاعمدة ان تحمل طابقين من العقود ، الادنى من النوع خمـاسيالفصوص ، والأعلى من النوع المتجاوز المنفوخ ، وحرصا على تشبيك الطابقين على نحو يتيحتوزيعالضغط العلوى توزيعا منظما ، اوصل العـرفاء

---

(٧٩) الادريسي ، المصدر السابق ، ص ٦

(٨٠) السيد عبد العزيز سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة فى الاندلس ، ج ١ ص ٣٧٠ .

بينهما نحورا ناتئة مستديرة ومفصصة (٨١) تمتدبين رؤوس العقود المفصصة السفلى يمينا ويسارا لتلتحم ببطون العقود العليا مؤلفة بذلك تشبيكامتماسكا يسهل بواسطته توزيع الدفع العلوى الذى تمارسه القباب توزيعا تجنب تركيزه على الاعمدة .

وهكذا امكن لمهندس جامع قرطبة البارعان يرفع فوق نظام التدميم الواهن قواعد ضخمة ثقيلة تتوجها قباب من الحجر ، وأتم ذلك فيبراعة فنية يمكن ان يؤديها بناء ، ونفذه بحساسية **مرهفة يعبر عنها فنان (٨٢) . والواقع أن مهندس الحكم بتشبيكه لهذه البنية (٨٣) على هذا النحو** من الابداع الفنى والأصالة ، اثبت نجاحه فيتطبيق فكرة تقاطع الخطوط الزخرفية على عناصر معمارية ، والفكرة فى حد ذاتها ثورة معماريةوابداع اصيل لم يسبق اليه فن معمارى ، ذلك ان تقاطع العقود وتشابكها له مزيتان اشار اليهماابن عذارى هما الوثاقة والجمال ، وقد حرص مهندس الحكم على بناء قباب قوية وثيقة البنيانعلى عمد مرتفعة للغاية حتىتتيح للضوء أنيتسلل من متكآت الرخام بنوافذ القباب وينفذ منتشبيكاتها الى مقصورة الجامع ، ويحدث فىنفس الوقت التأثير الجمالى اللائق بالقبلة . وكماوفقمهندس الحكم فى تشبيك قاعدة قبة المحراب والقبتين المجاورتين ، وفق ايضا فى قبة المدخلللزيادة الحكمية ، وتقوم على تشبيك من العقود المفصصة ، السفلى منها تؤدى وظيفة معمارية ،اما النحور التى تعلوها فمظهرها زخرفى خالص، وان كانت تخفى تحتها بناء من الحجر له قيمبنائية واضحة ، ولا شك ان تقاطع العقود المفصصة مع أخرى متجاوزة منفوخة يشكلابتكارا معماريا ، فمن وظائف هذه التشابكات لحم طبقات العقود فيما بينها ، وتوزيع الضفوطالتى **تمارسها القباب عليها توزيعا اكثر منطقية(٨٤)**

وفى عصر دويلات الطوائف انتشرت بوجهخاص العقود المفصصة والعقود المنفوخة ، كما ظهرت العقود المفصصة المتشابكة والمتراكبة ، فيجميع المنشآت المدنية ، كذلك ظهر نوع جديد من العقود تتداخل فيها الخطوط المستقيمةبالمنحنيات .اما العقود المفصصة فتتمثل فى طليطلة فى كل من مسجدى باب المردوم والدباغينحيث نشاهد العقد خماسى الفصوص يعلو أحد مداخل الواجهة الجنوبية الغربية ، كما نشاهدالعقد الثلاثى الفصوص على الواجهة الشمالية الشرقية المطلة على الصحن يحيط بعقد متجاوزمنفوخ ، ونشاهد هذا العقد الثلاثى ايضا فى احدى النوافذالزخرفية بمسجد الدباغين .كذلكشاع استخدام العقد خماسى الفصوص فىمصلى

---

(٨١) الادريسي ، المصدر السابق ، ص ٦.

(٨٢) Torres Balbas, Arte califal, enHistoria de Espana, p. 305

(٨٣) ورد هذا الاصطلاح « تشبيك » فى النقش التاريخي الذي يغطي الطرة الكبرى التي تدور بعقد المحراب .
(Levi Provençal, Inscriptions arabes d'Espagne, Paris, 1932, p. 15)

(٨٤) Ricard, Pour comprendre l'art musulman, Paris 1924, p. 132.
Gomez Moreno, el éntrecruzamiento, p. 6 — Marçais, l'architecture musulmane, d'occident, p. 148.

قصر الجعفرية بسرقسطة حيث تزدان به الأجزاء العليا من جدران المصلى . واستخدم فى المدخل الجنوبى ببهو الجعفرية العقد متعدد الفصوص المنكسر الذى نراه طورا يتألف من احد عشر فصا ، وطورا من تسعة فصوص ، وطورا نشاهده وقد تراكبت على فصوصه بالتناوب حدائر صغيرة تنبت منها عقود خماسية الفصوص تتداخل معها نحور اخرى لأقواس مفصصة بلفت بالعقد **الرئيسى الغاية فى التعقيد الجنونى . ويسود** العقد المفصص ايضا فى احدى قاعات قصبة بنى حمود بمالقة ، ولكنه فى هذه القاعة يبدو على شكل تشابك يماثل الى حد كبير تشبيك قاعدة قبة المحراب بجامع قرطبة حيث ركبت على العقد **المفصص الاصلى نحور ناتئة هي امتداد لنحور** العقود .

أما العقد المنفوخ المتجاوز لنصف الدائرة فينتشر فى عصر الطوائف فى كثير من المنشآت المدنية ، فنشاهده فى بهو الجص ، كما نشاهده فى بعض عقود قاعة السفراء بقصر اشبيلية التى يعتقد الاستاذ جيريرو لوبيو انها من بقايا قصر الثريا العبادى ، وتتمثل هذه العقود فى العقد المنفوخ ثلاثى الفتحات الذى يشبه نظيره فى المجلس الفنى بقصر الزهراء ، كما يشبه نظيره فى القاعات الملكية بقصبة مالقة . ويؤكد الاستاذ لوبيو ان **قرطبة كانت مصدر الهام فنى لملوك الطوائف (٨٥).** كذلك استخدم العقد المنفوخ كثيرا فى طليطلة فى عقود مسجد باب المردوم الخارجية والداخلية ، حيث نراه على الواجهة الجنوبية اما منفردا على احد الابواب الثلاثة او متشابكا مع غيره من العقود ، فى حين يسود داخل بيت الصلاة فى هذا المسجد وفى مسجد الدباغين ، كما نشاهده ينتصر ويسود فى العمارة الحربية بطليطلة التى ترجع الى عصر الطوائف ، واعنى بها مدخل باب **شاقرة القديم بربض طليطلة ، فنراه هنا على شكل** حدوة الفرس مركزه سنج ، ويقوم على منكبين على شكل هرم ناقص مقلوب ، ويشغل النصف الادنى منه عتب ضخم قطعة واحدة تندمج مع **كتله الجانبية (٨٦) . ويشبه هذا العقد عقدا آخر** هو عقد باب القنطرة الذى لم يبق منه سوى عضادتاه. وفى اشبيلية أمكننى التوصل الى كشف باب كان ينفتح فى القصر القديم المعروف بدار الامارة الذى بناه سعيد بن المنذر المعروف بابن **السليم فيما يقرب من سنة ٣٠١ هـ (٨٧) ،** ومايزال هذا الباب قائما ، ويحتفظ بعقده المتجاوز المنفوخ الذى يقتصر تسنيجه على القسم المركزى من العقد على النحو الذى نشاهده فى ابواب قرطبة من عصر الخلافة ، كما أن ترتيب صفوف الحجارة الضخمة التى يتألف منها السور على اساس كتلة تنتظم طولا مع كتلة تنتظم عرضا يقطع بأنها من أسلوب معمارى اقدم من الاسلوب المتبع فى انشاء العقود فى عصر الطوائف، كما يتجلى فى عقود قصبة مالقة وفى عقد المحراب بمصلى الجعفرية وفى باب موناييتا من أبواب قصبة غرناطة القديمة ، وبقايا عقد قنطرة وادى حددة بغرناطة .

---

(٨٥) Gnerrero Lovillo, al-Qast al-Mubarak, sevilla, 1974, pp. 104-109.

(٨٦) جومث مورينو ، الفن الاسلامي فى اسبانيا ، ص ٢٣٥ .

(٨٧) الحميري ، صفة جزيرة الاندلس تحقيق ليفي بروفنسال ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٢٠

اما النوع الجديد من العقود التى ظهرت فى سرقسطة فى عصر بنى هــود ففيهــا اسراف فى التعقيد الزخرفى ، هذا النوع من العقود يتكون من طبقتين متراكبتين ومتداخلتين فى آن واحد ، الدنيا منهما عقود مفصصة متقاطعة فيما بينهــا تنبت منها عقود تتداخل فيها الخطوط المستقيمة بالمنحنيات ، وفيها نشهد اتجاه الفن الاندلسى اذذاك الى الاسراف فى التعقيد والغلو فى حشـــد الزخرفة والتوسل بالعقود المتقاطعة التى تظهــر فيها التوريقات المتشابكة والتشجيرات المتداخلة. ويزين جدران المصلى عقد اصم شديد التعقيد من النوع الذى تختلط فيه الخطوط بالمنحنيات، ويحيط به افريز بارز يتخذ الشــكل نفســه .ويحتفظ متحف مدريد ومتحف سرقسطة بعقدين كانا يزينان القاعة الرئيسية أو مجلس الذهب ،وفيها يستحيل على المــرء ان يتقصى امتــداد خطوطها ، اذ هي تتشابك وتتداخل فيما بينهــا بطريقة ساحرة فريدة (٨٨) .

• • •

واذا انتقلنا الى عصرى المرابطين والموحدين الفينا العقد المنفوخ المنكسر يسود جميع المبانى الدينية والمدنية على السواء ، ويتمثل ذلك فى جامع القصبة الكبير باشبيلية ، ومسجد كــواتر وآبيتان بنواحى اشبيلية ، وقصر السيد بقرطبة، وواجهة قصر الجص باشبيلية . كما ينفتح فى جدران مئذنة جامع اشبيلية نوافذ توامية معقودة بعقود مفصصة خماسية الفصــوص وأخــرى منفوخة متجاوزة على التنــاوب ، يحيــط بكل مجموعة منها عقد خارجى مفصــص تتناوب فى فصوصه فصوص كبيرة وأخرى صغيرة ،ويتخذ بعضها شكلا ثعبانيا وبعضــها الآخر مايشــبه المقربصات . ونشهد فى برج الذهب باشــبيلية زخارف معمارية تمثل عقودا توامية منكسرة ، واخرى من النوع المفصص الذى يتناوب فيــه فصوص صغيرة واخرى كبيرة ، ويحيط بهــذا النوع من العقود عقــد خارجى نصــف دائرى مفصوص أو متعدد الفصوص .

واذا انتقلنا الى عصر سلاطين غرناطة نشهد انواعا متعددة من العقود فى مختلف انواع المنشآت المدنية والدينية وحتى الحربية : فهناك العقود متعددة الفصوص، وعقود منفوخة متجاوزة نصف الدائرة ومنكسرة ، وعقود نصف دائرية مطولة ،واخرى تتناوب فيها الفصوص الصغيرة والفصوص الكبيرة وتغطى بطونها وسائد مضلعة ، وعقــود متجاوزة نصف الدائرة تحيط بها سنجات زخرفية تكسوها التوريقات ويدور حولها فصوص ،وتملأ بطن العقد لفائف صغيرة على شكل وسادة كما هو الحال فى عقد المحراب الملاصق لقصر المشــور بحمراء غرناطة ، واهم هذه العقود جميعا واجملها على السواء العقود المقربصة التى تغطى بواطنها المقربصات المتدلية ملونة ومذهبة واحدة وتسود فى القاعات المطلة على بهو السباع ومدخل قاعة السفراء بقصر الريحان ، وفى قمريات دار عايشة

---

(٨٨) Galiay, el castillo de la aljaferia, Zaragoza, 1906, p. 20.

سالم ، المساجد والقصور بالاندلس ، ص ٩٦ .

بداخل قاعة السفراء ، وفى بطن عقد المدخل ببرج الأسيرة ، وفى داخل الحوش الشمالى لبهو الساقية بقصر جنة العريف . وفى هذه العقود جميعا نلاحظ اسراف الفنان فى الفلو الزخرفى ، مع الحرص على ايجاد نوع من التناسق والايقاع فى توزيع الزخارف المكتظة فى بواطن العقود وعلى مسطحاتها الداخلية والخارجية ، الامر الذى اكسب هذه العقود قيما جمالية .

ولاشك ان هذا الفلو الزخرفى الذى اتسمت به عقود قصر الحمراء انما جاء نتيجة طبيعية للتطور الذى تعرضت له زخارف العقود منذ العصر الامــوى مرورا بعصر الطوائف وعصر الموحدين ، فاكتظاظ بواطن العقود بقاعات قصر الحمراء بالزخارف المتنوعة من توريقات نباتية الى وسائد مفصصة الى مقربصات سبقه حالات مشابهة فى جامع اشبيلية تتمثل فيما يعرف بالزخرفة الكثيفة التى تزين الشريط الأوسط **من عقد المدخل المؤدى الى الصحن ، وتبطنه** توريقات من سعف النخيل ملساء تخلو من السيقان تطوقها خطوط محززة اطرافها تنحنى فى تجعدات وتتلاحم فى تناسق وايقاع ، وترتسم فى بعضها خطوط لولبية محززة ، والتوريقات الخيلية حفرت على طبقتين مما أضفى عليها نوعا من التباين بين الظلمة والنور .

وهكذا يتبين لنا ان تعقد الزخارف ببواطن العقود فى قصور غرناطة انما هو تطور لهذا الاتجاه الزخرفى الذى بدأ يسود فى سرقسطة فى عصر الطوائف الى ان بلغ ذروة تطوره فى عصر بنى نصر .

اما الشبكات الزخرفية التى غطت واجهات القاعات والبرطلات وسادت فى جميع قاعات وجدران قصور الحمراء فليست فى الحقيقة الا تطورا متكامل الحلقات للصورة الاولية التى ظهرت فى جامع قرطبة ثم انتقلت الى عصر الطوائف بعد ان فقدت وظيفتها المعمارية واستبدلت بالمظهر الزخرفى الفكرية المعمارية الاصيلة التى ابتكرها مهندس جامع قرطبة، ولم تلبث الفكرة الزخرفية لهذه التشبيكات ان طفت فى عصر الموحدين وملأت مسطحات واجهات القصور وجوانب الخيرالدا ، **ثم أصبحت فى عصر بنى نصر العنصر البارز فى جميع الزخارف والتنميقات .**

• • •

ثالثا : الاسقف والقباب والقبوات

(١) الاسقف الخشبية : احتفظ جامع قرطبة حتى طليعة القرن الثامن عشر بأسقفه الأفقية التى تتكون من لوحات خشبية مسطحة(**سموات**) (٨٩) **مثبتة على عوارض تمتد عرضا** بأعلى البلاطات (جوائز) ، ثم تعلوها بامتداد البلاطات اسطح منشورية الشكل مكسوة بالقراميد ولقد ازيلت هذه الأسقف الخشبية فيما بين عامى ١٧١٣ ، **١٧٢٣ لتآكلها ، واقيم مكانها قبوات** متعارضة خفيفة .

---

(٨٩) الادريسي ، وصف المسجد الجامع بقرطبة ، ص ٤

ويرجع سبب تعرضها للتآكل الى تسرب كمية من مياه الامطار الى السقف المسطح واهمال تدارك ذلك فى الوقت المناسب . ولحسن الحظ اعيد استخدام اللوحات المتآكلة فى الهياكل الخشبية الداخلية للأسطح المنشورية ، وقد تم اكتشاف عدد كبير من اللوحات والجوائز المنتزعة سنة ١٨٧٥ اثناء العمل فى اصلاح اسقف مصلى سان بدرو ومصلى سان لرنثو الداخلين فى زيادة الحكم ، وشجعت هذه الكشوف الباحثين على مواصلة البحث والكشف عن مزيد منها ، وتمكن المهندس **فلاسكث بوسكو** من اعادة تركيب الاسقف الخشبية فى البلاط الاوسط كله وفى قطاع يمتد على طول البلاطات السبع الصغرى من زيادة الحكم المستنصر ، أما بقية الأسقف الخشبية المتآكلة فقد عرضت على الجمهور فى المجنبتين الشرقية والغربية من الصحن وفى متحف **الجامع (٩٠) ويعتقد المهندس الأثرى دون فيليت هرنانت** ان هذه الاسقف اقيمت فى القرن الرابع الهجرى ، وانها هي نفس الاسقف التي وصفها الشريف الادريسى فى القرن الخامس الهجرى ، وهي نفس الاسقف التى شاهدها **امبروسيو دى موراليس** فى القرن السادس عشر **وجومث برافو** فى القرن الثامن عشر قبل أن تبدل الاسقف **الحالية بالاسقف القديمة (٩١) . وقد اثبت هرنانث** صحة الارقام التى أوردها الادريسى ودقتها البالغة فيما يتعلق بمقاييسها ، واستنتج من ذلك بأن اللوحات المسطحة والجوائز كانت تستقر افقيا فى وضع عرضى بالنسبة لمحاور البلاطات التسع عشرة ، كما أن زخارف الجوائز تتشابه مع زخارف اللوحات ، ولكن الزخارف **تختلف فى تكويناتها فى جميع اللوحات (٩٢)** . ومن المعتقد ان اسقف جامع قرطبة ظلت حتى عصر الناصر لدين الله مقامة على الطريقة السورية اى منشورية او هرمية مفرغة ، ثم تغير ذلك كله زمن الناصر عندما تعرض بيت الصلاة للتلف ، فاستلزم الامر اجراء اصلاحات فيه ، فان اسلوب الزخرفة النباتية فى كثير من الاسقف الخشبية المسطحة يشبه بعض التكوينات الزخرفية فى بعض الدعائم وقواعد الاعمدة فى مدينة الزهراء ، بل ان بعض زخارف اللوحات المكتشفة تشبه

---

(٩٠) Felix Hernandez, la techumbre de la gran mezquita de cordoba, en archivo espanol de arte y arqueologia, t. XII, 1928, p. 190-192.

سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة فى الاندلس ج ١ ص ٣٨٠ .

(٩١) F. Hernandez, op. cit. p. 197 — Torres Balbas, arte Hispano musulman, p. 540.

(٩٢) F. Hernandez, op. cit. p. 219.

ويصف الادريسي هذه الاسقف بقوله : « وسقفه كله سموات خشب مسمرة فى جوائز سقفه ، وجميع خشب هذا المسجد من عيدان الصنوبر الطرطوشي ارتفاع حد الجائزة شبر وافر فى عرض شبر الا ثلاثة اصابع فى طول كل جائزة منها سبع وثلاثون شبرا ، وبين الجائزة والجائزة غلظ جائزة ، والسموات التي ذكرناها هي كلها ضروب الصنائع المنشاة من الضروب المسدسة والمؤربى وهي صنع الفص الدائري والمواهن لا يشبه بعضها بعضا بل كل سماء منها مكتف بما فيه من صنائع قد احكم ترتيبها وابدع تلوينها بانواع الحمرة الزجفرية والبياض الاسفيداجي والزرقة اللازوردية والزرقون الباروتي والخضرة الزنجارية والتكحيل النفسي ، تروق العيون ، وتستميل النفوس باتقان ترسيمها ، ومختلفان الوانها وتقسيمها » (الادريسي ، المصدر السابق ص ٤) .

بعض التكوينات الزخرفية فى احدى العلب العاجية التى يرجع تاريخ صناعتها الى عهده ، وبعض اللوحات الخشبية يحمل اسماء : ابن فتح وحاتم ورشيق (٩٣) ، **واغلب الظن ان رشيق هذا هو** نفس الفنان الذى سجل اسمه فى احدى زخارف قصر عبد الرحمن الناصر فى الزهراء كما نشاهد **اسمه مدونا على قطعة من الخزف فى حفريات** هذه المدينة . ونعتقد ايضا ان الحكم المستنصر والمنصور تابعا نفس الطريقة فى تسقيف الجامع، ولكنهما استكثرا من الزخارف الهندسية التى تغلب عليها الطابع العراقى ، الامر الذى ادى الى احتمال تعرض هذه اللوحات للتاثيرات **العباسية (٩٤) .**

كذلك كانت اسقف قاعات قصر الخلافة بمدينة الزهراء من اعواد الصنوبر ، فقد احتفظت بعض المواضع بجدران اكثر ارتفاعا تبدو فيها الحوفات التى كانت تثبت فيها الجوائز الخشبية بوضوح ، وكانت الاسطح منشورية الشكل مغطاة بالقراميد المقعرة التى يميل لونها الى الصفرة وكانت مياه الامطار تتجمع بين الاسقف المائلة فى قنوات تصب فى ميازيب عثر على واحد منها اشبه بالكابولى المزود باللفائف .. والاسقف على هذا النحو لا تختلف كثيرا عن اسقف جامع قرطبة التى تبدو من أعلى مؤلله .

ومن عصر الطوائف تبقت لنا آثار كوابيل طويلة لجوائز السقف من غرناطة زاخرة بزخارف من التوريقات ، وفى أطرافها ورقتان مدببتان بينهما برعم مزين فى قمته ويلتف حول نفسه ، **وتشبه هذه الكوابيل تماما كوابيل جامع تلمسان** الذى اقيم فى عصر المرابطين ، كما انها تشبه ايضا كوابيل اخرى كانت تزين قاعة قصبة مالقة حفرت عليها توريقات ذات براعم نباتية ولفائف من التوريق على ارضية بها وريدات تمهد هى ونظائرها فى غرناطة لبعض كوابيل خشبية متأخرة **فى كنيس سانتاماريا لابلانكا بطليطلة (٩٥) .**

واروع ما تخلف من الاسقف الخشبية الاندلسية اسقف قاعات قصور الحمراء وجنة العريف ودور غرناطة وابنيتها العامة ، كسقف المدرسة ، ومعظم هذه الاسقف على شكل هرم **ناقص تزدان بالزخارف الهندسية الرائعة الملونة،** تمثل اشكالا نجمية بعضها محفور فى الخشب تتشعع منها الخطوط وتتقاطع ، فتتكرر النجوم فى **شكل يجعل من هذه الاسقف متاحف غنية** بالزخارف التى تروق العين ببديع تكوينها وروعة تخطيطها ، ويحيط بهذه الاسقف من ادناها ازر خشبية عليها توريقات ملونة او مزينة بتوريقات دقيقة . واروع ما يتعلق بالاسقف الخشبية الغرناطية تتمثل فى الظلل او البرطلات التى تعلو الابواب ، وتتكىء على كوابيل خشبية تندمج فى الجدران ، وكانت هذه الظلل تكسى عادة بتوريقات **وكتابات نسخية وكوفية (٩٦) .**

• • •

---

(٩٣) F. Hernandez, op. cit. p. 220

(٩٤) سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة ، ص ٣٨٤ .

(٩٥) جومث مورينو ، الفن الاسلامى فى اسبانيا ص ٣١٢ .

(٩٦) Torres Balbas, Ars Hispaniae, t. IV, p. 186—599.

(٢) القبـــاب :

أ ـ قباب قرطبة ذات الضلوع واهميتها :

من المعروف أن الخليفة الحكم المستنصرادخل عنصر القباب الى المسجد الجامع بقرطبة، فلقد توج زيادته فى المسجد الجامع بقرطبة سنة٣٥٤ هـ بأربع قباب توزعت على البلاط الاوسط المؤدى الى المحراب والأسكوب الموازى لجـدارالقبلة فى الزيادة المذكورة : واول هذه القبــاب : القبة المخرمة الكبرى القائمة على مدخل البلاطالاوسط من الزيادة ، وثانيها القبة التى تتقـدم جوفة المحراب ، ثم القبتان اللتان تكتنفانهاشرقاوغربا وتصنعان معها غطاء المقصورة الخلافيــة ، وتتميز هذه القباب بالاضافة الى ما أحدثته منتناسق وايقــاع وتوازن فى بلاط المحــراب بأن « ظهورها مؤلله ، وبطونها مهللة » على حد قولابن **صاحب الصلاة الولينى (٩٧) فهى من ظاهرها** مدببة الشكل اذ يعلو عنقها المثمن سطح مدببمن ثمانية اوجه بدلا من الشكل المنشورى العادى اما بواطنها فتتألف من ضلوع بارزة تتخذ أشكالعقود منفوخة اشبه ماتكون بالأهلة تتقاطع فيمـا بينها ، وقد يكون المقصود بهللة أنها مشرقة بماتحتويه من اشكال نجمية وقواقع زخرفيةمذهبة وتوريقات وكتابات ، وان كنت أميل الى الأخـذبالمعنى الأول . والواقع ان قباب قرطبة تختلف كل الاختــلاف عن القبـــاب المعروفة حتى ذلكالوقت فى الشرق وفى الغرب على السواء ، وكلها لا تخرج عن النوع نصف الكـروى القـــائم علىمقربصات مثلثة . او مقوسة فى الاركان أو النوع القائم على خوذات مفصصة . اما قباب قرطبــةفقوامها عقود بارزة نصف دائرية من حجر منجور تتقاطع فيما بينها قرب منابتها تاركة فى وســطهافراغا مثمن الشكل فى القباب الثلاثة المتجاورة ، بمقصورة المحراب، ومربع الشكل فى القبةالمخرمةالكبرى ، تشغله قبيبة مفصصــة ، ويغـطى الفراغات الواقعة ما بين الضلوع المتقاطعة اوالمتخلفة من التقاطع كسوات حجرية تختلف فى مستوياتها ، وتطبق فى الفــراغات المـذكورة فىالقباب الأربع جميعا قبيبات دقيقة ، وقواقع ، ومحارات مفرغة ومضلعة ، وزخارف نباتية بارزةواشكال نجمية ، وصور مصفرة لقبيبات دقيقة قائمة على الضـلوع ، باستثناء قبة المحراب التىكسيت فراغاتها بزخارف مذهبة من الفسيفساء.

وتتحول القاعدة المربعة فى القباب الثـلاثبمقصورة المحراب الى طابق مثمن عن طـريق جوفات مقوسة معقودة تشغل الأركان الأربعــةللقاعدة ، وتنبت من حدائر العقود الثمانية التى تشغل عنق كل منالقبتين المجاورتين لقبةالمحرابضلعان بارزان قطاعهما مستطيل الشكل ،يقومان على عمود واحد ـ وعلىعمودين فىقبة المحراب ـوتتقاطع هذه العقود البارزة فيما بينها مؤلفــة فراغا مثمنا ترتكز عليه قبة مضلعة او مفصصة.اما قبة المحراب فتغطيها كسوة من الفسيفساء **المذهبة تقـوم زخارفهــا على التوريقات أو على**العناصر الهندسية الشطرنجية التى تملأ فصوص

---

(٩٧) المقرى ، ج ٢ ص ٨٩ ، ٩٢

القبة المركزية ، وتغمر الضلوع ومابينها . امـاالقبة المخرمة الكبرى فتقوم على قاعدة مستطيلة الشكل ، ويتخلف من تقاطع الضلوع مربع مركزىتتوسطه قبة مضلعة .

ويهمنا من هـذه القباب ضـلوعها البارزةالمتقاطعة فيما بينها والتى تؤلف الهيكل الرئيسى للقبة . وقد بحث مؤرخو الفن فى أصل القبواتذات الضلوع المتقاطعة ، ولكنهم لم يهتدوا الى مثل واحد أقدم فى تاريخه من امثلة قباب جامعقرطبة ، غير أن بعضهم توصل الى امثلة متأخرة يرجع تاريخها الى القرنين الحادى عشر والثانىعشر فى العراق وايران ، وكلها من الآجر ، امـا **المثل الحجرى الوحيد للقباب القائمة على الضلوع**المتقاطعة و المتشابكة فى قرطبة فيتمثل فى كنيسة اشبط الواقعة شمالى ارمينيا ، وقد اقيمتفيمايقرب من سنة ١١٨٠ م وهو تاريخ متأخر كثـيرا عن تاريخ انشاء قباب قرطبة . وهناك عدد منالباحثين يرجعون اصل قباب قرطبة الى القباب ذات الضلوع بجامع اصفهان ، ولكن هذهالقبواتترجع الى القرن الحادى عشر ومـن ثم ، فهى **احدث من قباب قرطبة (٩٨)** .

وعلى هذا النحو تعتبر قباب قرطبة اقدمامثلة القباب ذات الضـلوع المتقـاطعة ، والى مهندس الحكم المستنصر يرجع الفضل بلا شكفى ابتكار هذا النوع من القباب الذى أحدثظهوره ثورة هندسية كبرى فى العالم الوسيط ، فمـنقرطبة انتشر استخدام هذا النوع من القبـاب والقبوات فى المساجد الجامعة فى المغربوالاندلسفى عصر الطوائفوعصردولتىالمرابطين والموحدين، كما انتشر أيضا فى كنائس اسـبانيا المسـيحيةالمستعربة أو ذات الطراز الرومانسكي . ولكنه **افتقد سماته المعمارية الاصيلة فى المساجد الى**حد طغت معه السمات الزخرفيـة الجماليـة فوصل فى جامـع تلمسـان وفى رباط تازي الـىالاسراف الزخرفي ،واختلطت الضلوع الزخرفية البارزة بالمقربصات اختـلاطا مذهلا فى قبتـيالاختين وبني سراج بقصر الحمراء .

اما فى العمارة المسيحية فقد سرت فكرةالضلوع المتقاطعة فى اسبانيا المسيحية فطغت على نظام التقبيب المصلب فى المزان بقشتالة ، وقبوةمصلى توريس دل ريو بنا فارة ، وقبوة كنيسة **سانت كروا بأولورون ، وقبوة مستشفى سان**ليز المعروف بمستشفى الرحمـة فى منطقـة **البرانس بجنوبي فرنسا (٩٩) ولكنها ترجع الى**نهاية القرن الثاني عشر . **كما ظهرت فى قبوات** أخرى اسبانية مماثلة منها قبوة مقصورة طالايبرابشلمنقة ، **وهي قبوة تذكرنا بقبوة صومعة جامع** الكبية بمراكش ، او قبـوة بهو الاعـلام **بقصراشبيلية (١٠٠)** .

---

(٩٨) Torres Balbas, arte Hispano musulman pp. 521-524.

(٩٩) Lambert, l'Hôpital Saint-Blaise et son eglise hispano mauresque, R. al-Andalus, 1940, pp. 179-187 — Emile Male, Art et artistes du moyen-age, Paris 1947, p. 73.

(١٠٠) Jose Camon Aznar, la boveda gotico - morisca de la capilla de Talavera en la catedral vieja de Salamanca, al-Andalus, Vol. V, fasc. I, 1940, p. 176.

ومما لا شك فيه أن القباب القرطبية كانلها اعظم الاثر فى الهام الفنانـين الفرنسيين فى منطقة ايل دى فرانس الى الحل المعماري الفريدالـذي تكشـف عنـه القبوت القوطية (١٠١) . عندما وفقوا الى فكرة دمج الضلوع القرطبية فىالقبوة المتعارضة عن طريق دعم الاجزاء البارزة من هذه القبوة الاخيرة بادخال نظـام الضلـوعالمتقاطعة الصلبة . ولم يلبث هذا الابتكار أن طبق فى تغطيـة مسطحـات واسـعة بالكنـائسعوضا **عن مواضع ضيقة محصورة .**

• • •

ب ــ انتشار فـن التقبيب علـى أساسالضلوع البارزة المتقاطعـة فى الاندلس : انتشر استخدام القبوات ذات الضلوع المتقاطعة كحليةزخرفيةفىسائر منشآت الاندلس الدينية والمدنية على السواء ،ففي عصر الطوائف شاع هذا النوعمن القبوات ، **واتخذه البناة فى مسجد باب المردوم** بطليطلة ومسجد الدباغين فى نفس المدينة ، كمااستخدم فى تقبيب مصلى الجعفرية بسرقسطة وفى بعض قاعات بقصر اشبيلية . فنظام التقبيببمسجد الباب المردوم بطليطلة يقوم على تقاطع الضلوع فى صور مختلفة ، فعلى كل أسطوان مناساطين بيت الصلاة التسع تقوم قبوة الوسطى **منها أكثرها ارتفاعا . ومن القبوات التسع ما يمثلشكلا رباعيا منحرفا ذا اقطار بحيث يبدو كانه** قبوتان من الطراز القوطي ، احداهمـا داخـلالاخرى ، ومنها ما يبدو على شكل مثمن ، ومنها ما يقلد تقاطع القبة المخرمة الكبرى ، بجامـعقـرطبة **وكل هده القبوات تعرض تطورا رائعا** لقبات جامع قرطبة ، والفارق بينهما أن قبواتطليطلة تعرض اتجاها يبرز فيه الميل الى الزخرفة وفن الهندسة اكثر من ابراز الفكرة المعمارية ،**فلم يفكر بناة مسجد باب المردوم فيما يمكن ان** تؤدي اليه الفكرة المعمارية الكامنة فى قبابقرطبةمن ثورة هائلة فىفن العمارة على النحو الذي افاد **منه الفنانون الفرنسيون .**

وازداد الميـل الزخرفي او الهندسـي فىفكرة التقبيب بصورة واضحة فى قبوة مسجد الدباغين بطليطلة التي تتوسط الاساطين التسعللمسجد ، وهذه القبوة تنقسم بدورها الـى تسعة اقسام عن طريق اربعة ضلوع تتعاقد فيمابينها اثنين اثنين ، بحيث يشغل الفراغ الناتج من التقاطع فى كل قسم منها ضلعان صغيرانمتقاطعان .

وتشير الآثار الباقية من قاعة الرخام اومجلس الذهب بقصر الجعفرية بسرقسطة الى انه كانت مزودة بقبة قائمة على الضلوع المتقاطعة ،فقد بقيت قطع من عقود كانت تتقاطع فى القبة **تزدان بمنطقـة من التوريقـات تنحصر (١٠٢) بين**حزامين من اللفائف التي تشبه نظام الوسـائد ،

---

(١٠١) Torres Balbas, la progenie hispanomusulmana de las primeras bovedas nervadas francesas, alAndalus, 1935, pp. 398-410.
Lambert, les voûtes nervees hispano musulmanes du XIe sic de et leur influence possible sur l'art cheretien, Hesperis, 1928.

(١٠٢) جومث مورينو ، الفن الاسلامي فى اسبانيا ، ص ٢٧٧ .

وهذه البقايا فى حد ذاتها يكفي ان تعبر لنا عنمدى التحول الى الزخرفة الذي ادى اليه تطور **استخدام القبوات ذات الضلوع بقرطبة** (١٠٣) .

وتابع المرابطون استخدام القبــوات ذاتالضلوع المتقاطعة لاغراض زخرفية ، اذ فقدت **هذه القبوات قيمتها المعمارية واصبحت مجرد حليات تفنن البناءون فى تشكيلها وتزيينها بكل** انواع الترقيش والتوشيح والتوريق حتى بدتفى ثوب قشيب يستثير الاعجــاب ويحــدث فى النفس نشوة جمالية تفوق كل حد . ولقد تبقتلنا فى احدى غرف الدار رقم (٣) ببهو الاعــلام **غير بعيد من بهو الجص قبوة قائمة على الضلوع**المتقاطعة تشبه قبوة المسجد الجامع بتلمسان من حيث التخطيط ، وتكون الضلوع هيكــلا مــناثني عشر ضلعا لعلها من قوالب الآجر موضوعة على جوانبها ، وتغطي هذه الضلوع حيزا مربــعالشكل مشطوفا فى اركانه الاربعة ، ويتخلف من تقاطع هذه الضلوع شكل متعدد الاضلاع مــناثنى عشر ضلعا تملؤه قبيبة من المقربصات(١٠٤) فى وسطها نجمة مسدسة الرؤوس . وشــكلالقبوة يقربها من قبوة جامع تلمسان الذي يرجع **تاريخ انشــائه الى عصر المرابطين ، ولهذا فمنالمعتقد انها ترجع الى نفس العهد** (١٠٥) ، **فمن** المعروف ان المرابطين ابقوا ــ بعــد دخولــهماشبيلية ــ على مجموعة القصر المبــارك وقصر الامارة ليتخذها ولاتهم مقــرا اداريا ومركــزاللحكم . وعنــدما شرع المرابطــون فى توســعة مجموعة القصر بمزيد من المجالس وتابعهــم فىذلك الموحدون من بعدهم أجروا ذلــك بعرض الشريط الغربي من النطاق الرباعي الشكل الذيبتألف من دار الامارة او القصر القديم والقطاع الذي عرف فيما بعد باسم قاعة رئيس النظام Cuarto del Maestro بالاضافة الى القصر الموسوم بقصر الجص الذي كان يشكل**قسما من القصبة الداخلية التي كان يوسف قد** اقامها فى سنة ٥٦٧ هـ .

ومن **المعتقد ان قباب جامع اشبيلية الكبير** الثلاث كانت من المقربصات المختطة بالضــلوع البارزة على النحو الذي نشاهده فى مصلى سان**فرناندو وبجامع قرطبــة كما يرجح الاســتاذ توريس بلباس** (١٠٦) .

• • •

---

(١٠٣) لا نستبعد ان تكون القبة التي اقامها المامونبن ذي النون فى سنة ٤٥٥ هـ بطليطلة وسط البحيرة مــن النوع الذي نشاهده فى جامع تلمسان اي انها قبة الضلعالبارزة ، غطيت بالزجاج الملون .

(١٠٤) Torres Balbas, Ars Hispaniae, t. IV, p. 31.

(١٠٥) وفى ذلك تخالف راي الاستاذ توريس بلباسالذي يرجعها الى عصر الموحدين ، (المرجع السابق ، نفس الصفحة) .

(١٠٦) Torres Balbas, la mesquita — Torres Balbas, op. cit., p. 168 de Cordaba y las ruinas Madinat al-Zahra, p. 106.

جـ ـ ظهور القبوات المقربصة : ((المقرتصة))

ظهرت القبوات المقربصة مع الضلوع المتقاطعة لاول مرة فى جامع تلمسان وقبوة بهو الاعلام باشبيلية من عصر المرابطين ، ثم ظهرت بعد ذلك مستقلة دون أن يحاصرها تقاطع الضلوع ، ولكن متداخلة مع التخطيط العام للضلوع المتقاطعة ومنصهرة فيه ، ويتمثل ذلك بصورة واضحة فى المغرب فى قباب جامع الكتبية بمراكش وفى قبة جامع القرويين بفاس وفى قباب جامع تينمال . اما فى الاندلس فلم يتبق الا مثل واحد من عصر الموحدين هو قبوة الباب الشرقي **بجامع الموحدين باشبيلية (١٠٧) . ومن الغريب ان** ينتقل هذا الاسلوب الزخرفي الموحدي فى نظام **التقبيب القشتالي فى نفس العصر ، فنراه ممثلا فى مصلى لاس كلاوسترياس بدير لاس اويلجاس** ببلدة برغش ، وفيها يظهر بوضوح اندماج الضلوع بالمقربصات فى تقاطع مصلب يشغله فى المركز قبيبة مقربصة .

ثم شاع استخدام المقربصات لكسوة بطون القباب فى الاندلس فى عصر بني الاحمر ، وطغى على الضلوع البارزة فتلاشت تماما ، فى حين سادت المقربصات فى جميع قبوات قصر الحمراء ، فنشهدها فى مجنبات بهو السباع ، وفى قاعتي الاختين وبني سراج وفى قاعة الملوك Sala de les Reyes بقصر السباع ، كما نراها تغمر الحنيات المقوسة بأركان القباب وتغطي بواطن العقود ، ونشاهد المقربصات ايضا خارج قصور الحمراء فى القبوة التي تغطي المدخل الى فندق الفحم بغرناطة .

ومع انتشار المقربصات فى زخرفة قبوات العمائر النصرية ، وصل الينا انموذج لقبوة ذات ضلوع متقاطعة بارزة بروزا خفيفا تعتبر الانموذج الاخير فى الاندلس لهذا النوع من القبوات بعد ان فقد تماما صفته المعمارية ، واصبح مجرد زخرفة اقرب ما تكون الى الزخارف النجمية التي نشاهدها على الجص والحجر ولكنها ذكرى باهتة لقباب بقرطبة ، تلك هي قبوة رابطة غرناطة التي تحولت بعد سقوطها الى كنيسة سان سباستيان ، وتخطيط القبة مربع الشكل قد شطفت اركانه وخرج من المثمن ستة عشر ضلعا بارزا طفيفا اشبه ما يكون بالخطوط المسطحة ، تتقاطع فيما بينها قرب مركز القبة تاركة فى الوسط شكلا نجميا من ستة عشر راسا (١٠٨) .

• • •

---

(١٠٧) السيد عبد العزيز سالم ، بعض التأثيرات الاندلسية في العمارة المصرية الاسلامية ، المجلة عدد ١٢ ، ١٩٥٧ ، ص ٩٩

(١٠٨) Torres Balbas, Ars Hispaniae, t. IV, p. 146

رابعا : المآذن والابراج

(١) مآذن العصر الاموي : اتخذت مآذن المغرب والاندلس الشكل المربع ، الذي شاع فى الصوامع الكنسية فى الشام قبل الفتوحات الاسلامية ، ثم اقتبسه المسلمون لبناء مآذنهم ، وقدر له أن يصبح الطابع المحلي لمآذن المغرب والاندلس (١٠٩) . **واقدم المآذن الاندلسية التي** يمكن ان نتصورها مئذنة الامير هشام بن عبد الرحمن الداخل بالمسجد الجامع بقرطبة . وكانت مقامه فى محور الجامع بالجهة الشمالية من الصحن ، **وقد استطاع الاستاذ فيلث هرناندث الاهتداء الى اساسها، ويثبت من دراسة اسسها انها كانت مربعة الشكل طول كل ضلع** منها ستة أمتار ، اما ارتفاعها فتقدر المصادر العربية بأربعين ذراعا اي ما يعادل (٢ر١٩) مترا تقريبا على اساس (٤٨) سم للدراع الواحد . وكان جدارها القبلي يرتكز على الجدار الشمالي للجامع ويبعد بنحو (٩٠ر٢٣) مترا من الجدار الحالي (١١٠) . **وكان يتوسط المئذنة من الداخل** نواة مربعة الشكل يدور بينها وبين جدرانها الخارجية درج لولبي على نفس نظام كل من برجي سان خوان وسانتياجو بقرطبة ، وكانا فى الاصل مئذنتين لجامعين ، ومئذنة جامع ابن عوبس باشبيلية المعروفة اليوم ببرج كنيسة سان سلفادور . ويعتقد الاستاذ توريس بلباس أن الاصل الاسباني لهذا النوع من المآذن يرجع الى فترة تسبق الفتح الاسلامي ، ويتمثل فى الدرج **اللولبي بمعمودية جابيا بغرناطة (١١١) .**

ثم تهدمت هذه المئذنة بعد أن وسع عبد الرحمن الناصر صحن الجامع من جهة الشمال ومده مسافة تبلغ نحو (٢،٤) مترا ، وانشأ عوضا عنها صومعة بحذاء الجدار الشمالي الجديد للجامع ، بحيث لا تبرز نحو الخارج (١١٢) ، **وتم بناؤها فى سنة ٣٤٠ هـ واستغرق** بناؤها ١٣ شهرا . والمئذنة الجديدة مربعة القاعدة **يبلغ طول كل جانب منها ١٨ ذراعا** (أي ما يعادل ٨ر٤٦ مترا) وكان ارتفاعها الى **موضع الاذان يبلغ ٥٤ ذراعا (١١٣) (أى ما يقارب ٢٣ر٥٠ مترا) بينما يبلغ اعلى القبة المفتحة التي يستدير بها المؤذن ٧٣ ذراعا (١١٤) (أي ما يقرب من ٨٤ر٣٣ مترا) . واستعمل فى** بناء الصومعة الناصرية كتل حجرية ضخام منجدة ومصقولة

---

(١٠٩) السيد عبد العزيز سالم ، المئذنة المصرية وتطورها ، القاهرة ١٩٥٩ .

(١١٠) السيد عبد العزيز سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة فى الاندلس ، ج ١ ص ٣٢٣ ، ٣٧٣

(١١١) Torres Balbas, la primitive mezquita mayor de Sevilla, al-Andalus, Vol. XI, 1946, p. 436-438..

(١١٢) قرطبة حاضرة الخلافة بالاندلس ، ج ١ ص ٣٣٤ — ٣٣٦

(١١٣) ابن غالب الاندلسي ، ص ٢٩ — المقرى ، ج ٢ ص ٨٥ ، ٩٨ ، ٩٩

(١١٤) نفس المصدر ، ص ٢٩ — المقرى ، جـ ٢ ص ٨٥ — الحميرى ، ص ١٥٧ .

وبطنت واجهاتها الاربع بحجر الكذان اللكي (١١٥) ، وهو حجر جيرى سهل النخر والتآكل (١١٦) اختصت به مدينة قرطبة . وينقسم قلب المئذنة الى قسمين مستقلين كل منهما مستطيل الشكل، يفصل بينهما جدار يمتد من الشمال الى الجنوب، ولكل قسم درج قائم بذاته عدد درجاته ١٠٧ (١١٧) يدور حول كتلة من البناء مستطيلة الشكل. وعلى هذا النحو تعتبر مئذنة الناصر ازدواجا لمئذنة هشام . ولكل من القسمين باب مستقل احدهما للدخول المؤذنين والآخر لخروجهم منه بعد نزولهم فى الدرج الثاني من اعلى المئذنة ، ويتحد الدرجان بأعلى السطح الذي تعلوه قبة . وقد وصف الادريسي درجي المئذنة بقوله : « اذا افترق الصاعدان اسفل الصومعة لم يجتمعا الا اذا وصلا الاعلى منها » (١١٨) ، وفى هذين الدرجين يقول ابن عذاري : « وقد كانت الاولى (أي مئذنة هشام) ذات مطلع واحد ، فصيّر لهذه مطلعين، وفصل بينهما بالبناء ، فلا يلتقي الراقون فيها الا باعلاها » (١١٩) وكان يعلو بسطات الدرج قبوات متقاطعة لم تبق منها اليوم سوى واحدة نصف اسطوانية متجاوزة تتعاقد مع محور الدرج ويقطعها من وسطها عرضا عقد منفوخ ، وكانت الجدران الخارجية للمئذنة مزينة بنوافذ مزدوجة او توامية عقودها منفوخة متجاوزة تتوزع على ثلاثة طوابق بالنسبة لواجهتيها القبلية والشمالية ، ونوافذ ثلاثية عقودها منفوخة ، كذلك تتوزع على طابقين فى الواجهتين الشرقية والغربية . وعقود هذه النوافذ متجاوزة للغاية بحيث تكاد تغلق من ادنى ، وتسنيجها كامل حتى منابت العقود ، والسنجات مطولة : واحدة بارزة بيضاء واخرى غائرة حمراء على التناوب ، ويحيط بها من اعلى مجموعة من الفصوص الصغيرة التي تتعاقب مع اخرى كبيرة حول السنجات وتنتهي مجموعة حنايا العقد المزدوج او الثلاثي من اعلى بافريز بارز يدور مع الحنايا ، وتطوق المجموعة كلها طرة مستطيلة الشكل . وتتكىء العقود فى هذه النوافذ على عمد صغيرة تيجانها كورنثية ومركبة . وما زالت المئذنة تحتفظ اليوم فى جزئها الاسلامي بنافذة ثلاثية العقد . وكان جدار المئذنة ينتهي من اعلى بافريز من العقود الصماء (تسعة على كل وجه) قائمة على عمد صغيرة ، ويمتد هذا الافريز حول الاوجه الاربعة للمئذنة ، وقد اصبح ذلك تقليدا متبعا فى جميع مآذن المغرب والاندلس بعد ذلك .

وكان يعلو هذا الطابق من المئذنة بيت للمؤذنين او برج أقل ارتفاعا من الطابق الادنى الذي وصفناه كان يقضي فيه كل ليلة مؤذنان للاذان فى العشاء والفجر ، وكان لهذا البيت

---

(١١٥) الادريسي ، وصف المسجد الجامع بقرطبة ، ص ١٠ ــ ١٢

(١١٦) Dozy, supplément aux dictionnaires arabes, Leiden 1881

(١١٧) ابن غالب ، ص ٢٩

(١١٨) الادريسي ، المصدر السابق ، ص ١٠

(١١٩) ابن عذارى ، ط ، ليفي بروفنسال وكولان ، ج ٢ ص ٢٢٩

اربعة ابواب مغلقة ، وتتوجه قبة مخرمة وصفها المؤرخون ، براسها ثلاث تفاحات ، واحدة من ذهب وثنتان من فضة تفصل بينها اوراق سوسنية (١٢٠) ، **وان كان ابن عذارى يجعلها** ثنتين من الذهب وواحدة من الفضة قد نصبت جميعا فى زج أو سفود بارز (١٢١) ، اما ابن سعيد فيجعلها ثنتين من الذهب الابريز بينهما ثالثة من الفضة الاكسير ثم رمانة ذهب صغيرة فى طرف **الزج البارز** (١٢٢) . **وقد نهبت هذه التفاحات** الذهبية والفضية فى الفتنة الثانية فى سنة ٥٤٠ هـ .

ولقد تحولت مئذنة جامع قرطبة الى برج للنواقيس سنة ١٢٣٦ دون أن تتعرض لاي تغيير جوهري من الناحية المعمارية ، ولكن النواقيس عجلت بتصدع المئذنة . ففي سنة ١٥٨٩ تصدعت المئذنة بسبب زلزال عنيف تشقق بسببه بيت المؤذنين وقسم كبير من الطابق الادنى ، وهدد ذلك التشقق المئذنة كلها بالسقوط ، واستلزم الامر ترميما شاملا لها ، ولكن عملية الترميم لم يكن من الممكن ان تتم دون تدعيم القسم الادنى منها حتى تتحمل قيام طابق علوي جديد ، وكان لا بد من حشو المئذنة من الداخل بالبناء ثم تغليفها كلا بكسوة من الحجر من نفس طراز كسوة البرج العلوي من مئذنة جامع اشبيلية فأسندت مهمة التغليف الى المهندس الكبير هرنان روبث وذلك فيما بين عامي ١٥٩٣ ـ ١٦٥٣ م اي طوال ستين سنة ، وبذلك اختفى القسم الاسلامي المحفوظ من المئذنة من الداخل والخارج . ولقد اتاحت الابحاث الاثرية التي قام بها المهندس الاثري فيلث هرناندث الكشف عن جزء كبير من المئذنة الاسلامية ، وعلى هذا الاساس أمكن اعادة تخطيط المئذنة على النظام الاصلي ، وحفظ لنا **جزء كبير من المئذنة يصل ارتفاعه فى الجدار** الخارجي منها الى ٢٢ مترا ، بينما حفظ نحو ٢٦ مترا من النواتين الداخليتين .

والى جانب مئذنة المسجد الجامع المذكورة ثبتت بقرطبة لحسن الحظ ثلاثة أبراج لكنائس كانت فى الأصل مآذن لمساجد : اولها مئذنة مسجد هدمه القشتاليون واقاموا على اساسه كنيسة تعرف اليوم بكنيسة دير سانتا كلارا . وهى مئذنة مربعة القاعدة طول كل جانب منها ٤٫٧٠ مترا ويتوسطها من الداخل نواة مركزية مربعة الشكل كذلك ، أشبه بالدعامة ، يدور حولها فيما بينها وبين جدار المئذنة درج . والبناء من الحجر يتناوب فى صفوفه كتلة موضوعة طولا وكتلتان او ثلاث من جوانبها ، واوجه المئذنة ملساء ، تنفتح فيها بعض النوافذ الضيقة لادخال الضوء ، وتنتهى من أعلى بشرفات . ويستدل الاستاذ توريس بلباس من طريقة البناء على أن تاريخ هذه المئذنة

---

(١٢٠) الادريسي ، ص ١٢

(١٢١) ابن عذارى ، ط . ليفي بروفنسال وكولان ، ص ٢٢٨

(١٢٢) المقرى ، ج ٢ ص ٩٨ ، ٩٩

يرجع الى أواخر القرن العاشر الميلادي او الحادي عشر (١٢٣) وان كانت تشبه كثيرا من حيث طريقة البناء ومن حيث النواة المربعة مئذنة جامع القرويين بفاس التى تم تشييدها فى ربيع الآخر سنة ٣٤٥ هـ على يدى الامير احمد بن ابى بكر الزناتى عامل عبد الرحمن الناصر على فاس (١٢٤). ومع ذلك فان حويث مورينو يقارنها ببرج سان خوسيه الذى كان يوما ما مئذنة لجامع المرابطين بقصبة غرناطة ويرجع تاريخها الى أواخر القرن العاشر (١٢٥) . وعلى الرغم من اختلاف العلماء حول تاريخ بناء هذه المئذنة ، فمن المعتقد انها تنتمى الى فترة الازدهار العمرانى فى قرطبة زمن الخلافة ، فهى الفترة التى اكتظت فيها قرطبة بالمساجد الصغيرة الى حد ان عددها بلغ نحو ١٨٣٦ مسجدا وفقا لما ذكره ابن غالب نقلا عن ابن حيان او ٣٠٠٠ مسجد وفقا لرواية ابن عذارى (١٢٦) . وايا ما كان تاريخ بناء المئذنة المذكورة فمن المرجح انه كان يعلو برجها الادنى الذى وصل الينا برج مربع القاعدة اصغر حجما ينتهى من أعلى بقبة تتوجها تفاحات مركبة فى سفود بارز على غرار تفاحات مئذنة جامع قرطبة .

والمئذنة الثانية المعروفة اليوم ببرج كنيسة سان خوان اقدم عهدا من برج سانتا كلارا ، ويمكننا أن نرجع تاريخ بنائها ــ من واقع طريقة البناء ونوع التاج الوحيد المتبقى بها فى الواجهة القبلية ، وهو تاج عمود ينتمى الى مجموعة تيجان الاعمدة الاربعة التى يقوم عليها عقد المحراب بجامع قرطبة المنسوبة الى الامير عبد الرحمن الاوسط ــ الى عهد هذا الامير . والمئذنة بناء متواضع مربع الشكل يبلغ طول كل ضلع من اضلاعه نحو ٣٫٧٠ مترا ويصل ارتفاعه من مستوى سطح الارض الى السطح الذى كان يرتفع عليه بيت المؤذنين او القبة العليا ثمانية امتار . وتخطيط المئذنة من الداخل مستدير ، اذ تتوسطها نواة مركزية أسطوانية الشكل يدور حولها درج لولبى. أما من الخارج فجدرانها من صفوف حجرية من نوع ردىء تآكلت طبقته السطحية بفعل الرطوبة. وتمتاز المئذنة بأن كل وجه من أوجهها الاربعة يزدان بفتحة رشيقة مزدوجة تمثل عقدين توأمين على هيئة حدوة الفرس ، اى تجاوزت نصف الدائرة ، اقتصرت سنجاتها على ثلثها الاعلى ، والسنجات فى هذه العقود ثلاث : سنجة وسطى من الحجر تؤلف مفتاح العقد ، وسنجتان تتألف كل منهما من ثلاثة قوالب من الآجر الأحمر تطوقان السنجة الوسطى من اليمين واليسار ، ويستند كل عقدين توأمين فى الوسط على عمود مركزى فى كل من الواجهات الاربع ، ولكن لم يتبق من هذه الاعمدة الا عمود واحد رشيد له تاج من الطراز الكورنثى هو الذى اشرنا اليه آنفا . ونلاحظ أن الفتحات المعقودة بأوجه المئذنة كلها صماء مغلقة ماعدا فتحة الواجهة

(١٢٣) Torres Balbas, Arte hispano musulman, pp. 605-606

(١٢٤) الجزنائي ، كتاب زهرة الآس فى بناء مدينة فاس ، الجزائر ١٩٢٢ ، ص ٣٧ ، ٣٨

(١٢٥) جومث مورينو ، الفن الاسلامي في اسبانيا ، ص ٨٥

(١٢٦) قرطبة حاضرة الخلافة بالاندلس ج ١ ص ١٨٢ .

القبلية فهي نافذة (١٢٧) . ولا يحيط بالفتحات المعقودة اليوم طرز او تربيعات مستطيلة الشكل، ولعله كان يطوقها فى العصر الاسلامى طرز بارزة على النحو الذى نراه فى جميع الآثار القرطبية ، ثم تساقطت بمرور الزمن أو بفعل عوامل الجووتأثير الرطوبة . وكان يعلو العقود التوامية فى كل من الواجهتين الشماليتين بائكة صغيرة ـ اى صف من العقود المتصلة ـ بارزة تتألف من سبعة عقود صغيرة على شكل حدوة الفرس تقوم على ثمانية اعمدة من الرخام ، وللأسف لم يتبق فى الوقت الحاضر من هاتين البائكتين الا آثار تدل على انها كانت تتوج بدن المئذنة .

وتصميم هذه المئذنة يشبه الى حد كبير تصميم مئذنة اخرى اصبحت اليوم برج النواقيس لكنيسة سانتياجو بقرطبة ، وبرج كنيسة سان سلفادور باشبيلية التى كانت فيما مضى مسجدا يعرف بجامع عمر بن عدبس . وتتميز مئذنة سانتياجو بقرطبة بقاعدتها المربعة من الخارج ونواتها الاسطوانية فى الداخل وبالدرج اللولبى الذى يدور بينهما (١٢٨) وهي اذ تتشابه مع برج سان خوان وبرج سان سلفادور (١٢٩) يجعلها تندرج فى نفس تاريخ البرج الأخير الذى كان مئذنة لجامع ابن عدبس الذى اقيم فى اشبيلية سنة ٢١٤ هـ فى امارة عبد الرحمن الاوسط .

والى نفس المجموعة من المآذن يمكننا ان ننسب مئذنة غرناطية كانت تنتمى الى جامع المرابطين بالقصبة القديمة اصبحت اليوم برج الابراشية سان خوسيه . والمئذنة المذكورة مربعة الشكل طول ضلعها ٣ر٨٥ مترا (١٣٠) .

• • •

ب ـ مآذن عصر الموحدين : لم يتبق من عصر الطوائف وعصر المرابطين فى الاندلس آثار لمآذن فقد تعرضت جميعا للضياع ، ولكن تبقى من عصر الموحدين مئذنتان : الأولى مئذنة مسجد كواثر وآبيتان باشبيلية ، والثانية مئذنة المسجد الجامع الموحدى باشبيلية .

أما منار مسجد كواثر وآبيتان فيقع الى شمال المسجد ويقوم بمعزل عنه . والمئذنة المذكورة مبنية بالآجر ، وهي مربعة الشكل طول كل جانب منها ٣ر٢٥ مترا ويتوسطها بناء مربع الشكل يدور بينه وبين الجدار الخارجى درج تغطيه قبوات صغيرة نصف اسطوانية متدرجة

---

(١٢٧) جومث مورينو ، ص Torres Balbas, Arte Hispano musulman, o. 402

(١٢٨) Torres Balbas, op. cit. 402-403.

(١٢٩) المساجد والقصور فى الاندلس ، ص ٤٨

(١٣٠) جومث مورينو ، ص ٢٠٤ .

فى الارتفاع . وتزدان جدرانها من الخارج بثلاثطاقات مستطيلة ــ فى كل وجه ــ الواحدة فوق الأخرى ، ويزين الطاقتين السفليين عقدان توأمانمتجاوزان أو خماسى الفصوص صماوين ،يطوقان منفذين ضيقين ينفذ من خلالهما الضوء شحيحاالى الدرج ، وقد ترتب على ذلك ان وضعالطاقات يختلف فى كل وجه بالمئذنة عن الآخر ويتوجالمئذنةمن أعلى ازاران بارزان متباعدان (١٣١) .

اما المئذنة الثانية فهى صومعة المسجدالجامع باشبيلية التى شرع ابو يعقوب يوسف الموحدى فى بنائها على يدى واليه أبى داود يلولبن جلداسن ، وتعطل بناؤها بموتهما سنة ٥٨٠هـ الا ان خليفته ابا يوسف يعقوب المنصور ماكاديظفر بالبيعة حتى امر والى اشبيلية بالاشراف على اتمام مشروع أبيه واكمال بناء مئذنة تجاوزفى ارتفاعها مئذنة قرطبة التى كانت تعد وقتئذ اعظم مئذنة فى المغرب والاندلس . واسندتاعمالالبناء الى عريف العرفاء احمد بن باسة ، ولكن المنية عاجلته ، فخلفه علىاعمال البناء علىالغمارىالذى ثابر على بناء الصومعة ، فتم بنيانها بعد انتصار أبى يوسف يعقوب على جيوش قشتالةفى موقعة الارك فى رجب سنة ٥٩١ هـ (يوليو ١١٩٥ م) ، فبعد أن عاد المنصور الى أشبيليةظافرا دخل اشبيلية فى ٢٧ من شعبان فأمر باكمال بناء الجامع الكبير والصومعة ، وارتفعتالصومعة فى رشاقة لتشرف على فحص اشبيلية وما يحيط بها من المنطقة المعروفة بالشرف ، ثماصدر الخليفة امره بصنع التفاحات الأربعالمذهبة لتكلل الصومعة ، فرفعت فى حضرته وركبتبالسفود البارز فى اعلى قبة الصومعة ثم أزيحت عنها الاغشية التى كانت تغطيها فى ١٩ ربيعالآخرسنة ٥٩٢ هـ فبهرت ببريقها ولالائها عيون الحاضرين .

وظلت صومعة جامع اشبيلية بجمالهاوسموقها ودقة زخارفها وتناسق بنيانها تثير اعجاب المسلمين والمسيحيين على السواء الى انسقطت اشبيلية فىيدفرناندو الثالث ملكقشتالة، فتحول المسجد الجامع الى كنيسة سانتا مارياوتحولت المئذنة الى برج للنواقيس . ومع ذلك فقد ظلت المئذنة فى نفس حالتها التى تركها عليهاالمسلمون دون ان تصب بأى تغيير فى نظام بنائها سوى انها لم تعد تقوم بوظيفتها كمئذنة ،وتحولت الى برج للنواقيس ، ثم فقدت الىالأبد تفافيحها الاربععلى اثرزلزال حدث سنة١٣٥٥م.وفى سنة ١٤٩٤ تهاوى القسم الأعلى منالصومعة على اثر صاعقة ، كما سقط جانب كبير منهعلى اثر زلزال سنة ١٥٠٤ ،وعندئذ قام المهندس هرنان رويث بتنفيذ مشروعه ببناء برج علوىفى سنة ١٥٥٨ ، فتم بعد عشر سنوات ، ونصب فى اعلاه تمثال من البرنز يرمز للمسيحية صنعهبرتولومى موريل سنة ١٥٦٧ بحيث يدور مع الرياح ، يبلغ ارتفاعه أربعة أمتار ، ولذلك اطلقعليه اسم خيرالديو Giraldillo او دوراة الرياح ومنها جاءت تسمية المئذنة بالجيرالدا .منها ٦٩٫٦٥ مترا ارتفاع الجزء الاسلامى منه .

---

(١٣١) Torres Balbas, Ars Hispaniae, t. IV, p. 29.

ويكفى لاظهار روعة هذا الجزء الاسلامى ان يلمس الزائر للجيرالدا بنفسه عمارته الصاعدة فى ارتفاع ، وزخارفه المحفورة فى الآجر كالمخرمات والموزعة فى تعادل واتزان مع رقة وبساطة تنفلقان بهذا التفضيل .

كانت الخيرالدا تتألف من طابقين : الاول ـ وهو الجزء الاعظم منها ـ ينتهى بالافريز الافقى الذى تعلوه فتحات النواقيس . والثانى برج صغير الحجم يعلو البرج الادنى فى امتداد نواته الداخلية ، وكانت تعلو هذا الطابق بدوره قبيبة مقر مدة يتوجها سفود ركبت عليه التفاحات الاربع التي تتضاءل احجامها بالتدرج كلما ارتفعت ، فتتناسق تماما مع القبيبة ، وتفصح عن ايقاع وتناسق تؤكده رشاقة المئذنة وسموقها ، وتدعمه اتجاهها الصاعدى الذى يزداد قوة بالتقسيمات الراسية لزخرفة المعينات . وتتألف هذه المعينات من اربع شبكات فى كل وجه تقوم كل منها على عقدين توامين وتتوزع على أساس شبكتين سفليين تعلوهما شبكتان أخريان . ومن المعروف ان هذه الشبكات تقوم أساسا على تقاطع امتدادات العقود ، وقد كانت تشبيكات قاعدة قبة المحراب بجامع قرطبة أساس ابتكار هذا النوع من الزخرفة ، ثم تطورت بعد ذلك فى عصر دويلات الطوائف الى نظام التشابكات المختلطة فيها الخطوط المستقيمة بالمنحنيات ، الى ان ظهرت فى أوجه الخيرالدا بهذه الصورة الرائعة وقاعدة الصومعة مربع طوله ١٣٫٦٥ مترا بداخله نواة مربعة الشكل طولها ٦٫٢٥ مترا يدور حولها فيما بينها وبين الجدران الخارجية للمئذنة احدور صاعد (١٣٢) يتألف من ٣٥ مقطعا ، وتعلوه قبوات متعارضة صغيرة متصلة، خمسة منها فى كل مقطع. ويشغل النواة الداخلية للمئذنة سبع غرف مربعة الشكل الواحدة فوق الاخرى ، الخمسة السفلى مسقوفة بقبوات نصف كروية ، اما القبوتان العلويتان فمتعارضتان ويتراوح ارتفاع كل غرفة مابين ٦٫٣٠ مترا و ٤٫٩٠ مترا . ويفصح البناء الداخلى للمئذنة عن احكام لفن البناء ، ومعرفة دقيقة بأصول العمارة .

وقد لعبت المئذنة موضوع الدراسة دورا هاما فى فنون المغرب والاندلس ، فمنها ظهرت بعد ذلك الزخرفة المحتشدة التى عرفت فى قصور الموحدين ثم فى قصور بنى نصر بغرناطة وبنى مرين بمراكش ، وفى كنائس المدجنين ، كما الهمت زخارفها القائمة على الشبكات المملوءة باشكال المعينات فنانى اسبانيا المسيحية فكرة تزيين ابراج كنائسهم ، بحيث اصبح من العسير على الباحث تمييز البرج المسيحي من المئذنة الاسلامية ومن امثلة هذه الابراج المسيحية المتأثرة فى زخارفها بالجيرالدا برج كنيسة سانتا كاتالينا ، وبرج كنيسة سان ماركوس ، وبرج كنيسة اومينام سانكتورام باشبيلية . كذلك امتدت اشعاعاتها الى طليطلة فتأثرت بزخارفها ابراج

---

(١٣٢) يشبه هذا الاحدور او الطريق الصاعد نظيره فى برج كنيسة سان خوان دى لوس رييس بغرناطة وبرج كنيسة سانتا ماريا دى سان لوكار .

Torres Balbas). (ArsHispaniae, t. IV, p. 297

الكنائس في هذه البلدة مثل كنيسة سانتياجودل ارابال ، وكذلك الى بلد الوليد فنشاهدها في واجهة قصر توردثياس ، والى قرمونة حيث نراها واضحة على برج كنيسة سانتياجو .

مآذن غرناطة في عصر سلاطين بني الاحمر: بقيت من عصر سلاطين غرناطة مئذنتان : الأولى مئذنة مسجد تحول الى كنيسة سان خوان دى لوس رييس بغرناطة ، والاخرى مئذنة مسجد ببلدة رندة تحول الى كنيسة باسم سان سباستيان . اما مئذنة غرناطة فبرج مربع الشكل بداخله نواة مربعة الشكل كذلك صماء . ويدور بين هذه النواة الوسطى والجدار الخارجي للمئذنة احدور صاعد يماثل أحدور الخيرالدا . وتزدان اوجهها الاربعة من الخارج بعقود صماء تتداخل فيها الخطوط المستقيمة بالمنحنيات اقيمت من الآجر ، وتمتد خواصر هذه العقود من رؤوسها فتتقاطع فيما بينها مؤلفة شبكات من المعينات يختلف رسمها في كل وجه عن الآخر ، ويدور بأعلى الشبكات افريزان بارزان احدهما يعلو الآخر يحصران بينهما شريطا عريضا تكسوه شبكة من أشكال متعددة الضلوع نجمية الشكل ذات ١٦ راسا . ونستدل من نوع التيجان الجصية التى تعلو الاعمدة على ان المئذنة من ابنية القرن السابع الهجرى .

اما المئذنة الاخرى بمدينة رندة فمقاييسها متواضعة ، وهي ايضا على شكل مربع ، وتتميز بباب ينفتح في أحد جوانبها يعلوه عبث سنجاته طويلة تتناوب بارزة وغائرة وكانت تعلوها شبكة من المعينات في كل وجه ولكنها اختفت (١٣٣) .

• • •

(٢) الابراج الحربية والمدنية :

أ ـ الابراج الحربية : ساد استخدام الأبراج المربعة في التحصينات المعمارية حول المدن الأندلسية مثل قرطبة واشبيلية وقلعة جابرومالقة والمرية وغرناطة وغيرها . ويتألف البرج من نصفين : نصف ادنى مصمت ، ونصف علوي تشغله غرفة وينفتح سطحه مع سور المشى وتعلو جدرانه العليا شرفات ، وقد تشغله غرفتان الواحدة فوق الاخرى تخصص عادة للحامية ، وتزود جدران البرج في العادة بمنافذ للسهام تنفتح فيه ويغطى الغرفة في معظم الأحيان قبوات نصف كروية . أما البرج المضلع المسدس والمثمن ومتعدد الاضلاع ، فلم يكن ابتكارا اسلاميا ، اذ كان معروفا في العمارة الرومانية والبيزنطية . وقد تأثر المرابطون والموحدون بصفة خاصة بالعمارة البيزنطية ، فشيدوا ابراجا مسدسة الشكل ، كالبرج المسدس المنعزل في حصن العقاب (لاس ناڤاس دى تولوسا) بالقرب من جيان ، والبرج المطل على قنطرة القاضي بغرناطة . امـا

(١٣٣) Torres Balbas, Ars Hispaniae, t. IV, p. 144.

الموحدون فقد استعملوا البرج المثمن على نحو منتظم فى بناء ابراجهم البرانية ، وهو تعبير أندلسى عن الابراج الخارجة عن نطاق السور ؛ وما لبث ان شاع هذا النوع من الابراج فى المدن التى تقع على الحدود بين اسبانيا الاسلامية وأسبانيا المسيحية ، مثل مدينة القصور Caceres وبطليوس Badajoz . كذلك استخدموا ابراجا برانية متعددة الاضلاع تتألف من اثنى عشر ضلعا مثل برج اسبانتا بروس ببطليوس ، وبرج الذهب باشبيلية . والبرج المثمن يفضل بكثير البرج المربع من وجهة النظر الدفاعية ، اذ ان كثرة ضلوعه تتيح الفرصة للمدافعين للتحرك فى حرية الى كافة الزوايا . على أن البرج المستدير فى الواقع هو أفضل الابراج لاستدارته وسهولة الانتقال فى اجزائه .

والابراج البرانية ابتكار موحدى قصد بها تدعيم الستارة او السور ، فالبرج البرانى يرتبط بالسور الاصلى عن طريق ستارة ثانوية تسمى قورجة تستهدف غلق الطريق امام الاعداء فى اضعف مناطق السور . وهكذا اقيمت فى عصر الموحدين ابراج برانية فى بطليوس وطلبيرة وماردة وقلعة جابر واشبيلية . وبعض الابراج البرانية يتخذ شكلا مربعا أو مثمنا كما هو الحال فى ابراج قصبة الموحدين ببطليوس واسوار مدينة استجة وقلعة جابر . ولكن البرج المثمن يمتاز على البرج المربع بأنه يفوقه مناعة وحصانة ، ومن المعروف ان الموحدين استخدموا البرج المربع والمثمن بدلا من الابراج المستديرة ــ رغم فعاليتها ــ لأن بناء الابراج المربعة والمثمنة بالملاط اسهل من بناء الابراج المستديرة ــ **ومن أشهر الابراج البرانية فى الاندلس** ابراج قصبة قاصرش الخمسة التى ترتفع عن ممشى سور المدينة وتتصل به عن طريق فورجات وهي : برج بوخاكو Bujaco وهو اسم محرف من اسم خليفة الموحدين ابى يعقوب يوسف (٥٥٨ ــ ٥٨٠ هـ / ١١٦٣ ــ ١١٨٤ م) والبرج المشطوف والبرج المدور وبرج الفرن وبرج سانتاآنه . وفى بطليوس ذاعت شهرة اسبانتابروس ، أما فى اشبيلية فأشهرها برج الذهب .

أما **برج الذهب** فقد اسسه الخليفة الموحدى ابو العلاء ادريس بن المنصور (١٢١٨ ــ ١٢٣٠ م) سنة ٦١٨ هـ (سنة ١٢٢٠ م) تدعيما لسور اشبيلية ، وربط هذا البرج بالستارة الرئيسية المحيطة بالقصر عن طريق قورجة مؤمنا بذلك مدخل دار الصناعة للقطائع القائمة بالقرب من سور القصبة الذى يقع على الوادى بباب القطائع الى الرجل السفلى المتصلة بباب الكحل (١٣٤) وفى نفس الوقت كان هذا البرج يقطع مرور السفن فى الوادى عن طريق مأصر أو سلسلة مشدودة بينه وبين بناء ضخم من الطابية والملاط على الضفة المقابلة للنهر . ويتألف البرج من ثلاثة أجسام الادنى من ١٢ ضلعا ، يليه جسم ثان يقوم على سطح البرج الادنى فى وسطه وكان قد بدأ فى أساسه سداسي الاضلاع ولكنه مايكاد ينبت على سطح البدن السفلى حتى يتحول الى ١٢

---

(١٣٤) ابن صاحب الصلاة ، ص ٤٨١ .

ضلعا (١٣٥) وبداخله يدور درج . وتزدان أوجهالبرج بعقود صماء نصـف دائرية مطـولة مـع مفصصة وأخرى مدببة توامية ، وتزدان بنيقاتالعقود بمعينات من الخزف المزجج تتناوب فيها اخرى الخضراء مع البيضاء – وعلى باب الجسمالثانى للبرج يوجد مسطح مستطيل الشكل يزدان بشبكة من المعينات تماثل نظائر لها فى الخيرالدا .اما الجسم الثالث فاسطوانى الشـكل ومصمت اضيف الى البرج فى سنة ١٧٦٠ لتدعيم بنيـانهوتفادى انهياره .

اما برج اسبانتا بروس فكان يعرف منـذعهد قريب ببرج الطلايع ، وهو مثمن الاضـلاع يشبه برج الذهب بجسميه السفلى والعلوى ،وجدرانه مبنية من الملاط ، ويجرى على هـذه الجدران من أعلى افريز بارز من الآجر على نحوابراج الموحدين . ومن المعروف ان ابراج المرابطين كانت تخلو من امثال هذه الأفاريز البارزة (١٣٦) .

٣ – الابراج المدنية : نقصد بها مجمـوعةالابراج التى تدعم اسوار قصبة الحمراءبغرناطة، ومنها برج السيدات وبرج الأسيرة ، وبرجالأسنةوبرج مخدع الملكة ، وبرج الامراء وبرج قمارش . هذه الأبراج فى حد ذاتها تؤدى وظيفتين فى آنواحد : الأولى حربية والثانية مدنية ولهذا تبدو هذه الابراج من الخارج عاطلة من الزخـرفة ،ولكنها من الداخل قصور رائعة تكتظ بالزخارف والتوريقات وتنفتح فىجدرانها القمريات والمناظر. فبرج الأسيرة مثلا يقوم على مرتفع يعلو الحفـير الفاصل بين الحمراء وجنة العريف ، ويضم هذاالبرج قصرا صغيرا يتألف منقاعة رئيسيةتكتنفها شرفات ومخادع جانبية ، ويتوسط البرج صحنداخلى صغير يحيط به من جهاته الأربع مجنبات. وزخرفة قاعات هـذا البرج لا سـيما تربيعاتهالزليجية الملونة ، والزخـرفة الجصية الرائعة التي ما تزال تحتفظ ببقايا الوان وتذهيب تجعلهذا القصر من اجمل ماشيده السلطان يوسـف الأول .

وبرج الشرفات او الأسنة ويقع بين مصلىالبرطل وبرج الأسيرة ، وقد سمى كذلك بسبب شرفاته المدببة وميازيبه البارزة على أحدجوانبه. ويناقض هذا البرج الأبراج الاسلامية الأخرى ، اذ من اليسير ملاحظة اثر العمارة المسيحية فىبنائه . ويغلب على الظـن ان بعـض الأسرى المسيحيين اسهموا فى بنائه . والقبوة التى تعلوقاعة الطابق الأول منه تقوم على تقاطع العقـود القوطية .

---

(١٣٥) Torres Balbas, ars Hispaniae, t. IV, p. 39.

(١٣٦) السيد عبد العزيز سالم ، اضواء على مشكلةتاريخ بناء اسوار اشبيلية في العصر الاسلامي ، صحيفـة المعهد المصري للدراسات الاسلامية بمدريد،١٩٧٥ ، ص ١٥٣

كذلك يضم **برج مخدع الملكة** شانه شأن برج الأسيرة قصرا صغيرا لطيفا يرجع تاريخ انشائه الى السلطان ابى الحجاج يوسف الاول. ويتصل هذا البرج بقصر الريحان وبرج قمارش. وقد تغيرت الأجزاء العليا منه فى القرن السادس عشر ، وازدانت بروائع من فن التصوير الايطالى.

• • •

خامسا : الأبواب والمداخل

تقتصر دراسة هذا الموضوع على امثلة قليلة بعضها اموى يتمثل فى جامع قرطبة ، وبعضها موحدى يمثله باب الغفران والمدخل الجانبى الى صحن المسجد الجامع باشبيلية ، وبعضها نصرى من غرناطة يتمثل فى مدخل فندق الفحم وباب النبيذ بقصر الحمراء والمدخل الى قصر المشور .

أ ـ بوابات جامع قرطبة : اصبح مجموع عدد أبواب الجامع بعد زيادة الحكم فيه عشرين بابا ، ولما أجرى المنصور زيادته الكبرى هدم الجدار الشرقى ، واضاف لبيت الصلاة ثمانى بلاطات بطول الجامع ، ثم فتح فى الجدار الشرقى الجديد عددا من الابواب يماثل عدد أبواب الواجهة الغربية ، ثم فتح بابا فى الجدار الشمالى ، فاصبح المجموع الكلى لأبواب الجامع ٢١ بابا وهو رقم أورده المقرى نقلا عن ابن بشكوال (١٣٧) ، والى هذا العدد يمكن أن نضيف ثمانية ابواب كانت تنفتح داخل الساباط الموصل الى القصر وبابا للمخزن الواقع الى يسار المحراب ، ثم الباب المتخلف من جدار الزيادة الحكمية الشرقى مما يلى جدار القبلة ، واخيرا ثلاثة ابواب بالمقصورة. ويهمنا الأبواب الخارجية للجامع وكانت جميعها « مصفحة بصفائح النحاس وكواكب النحاس ، وفى كل باب منها حلقتان فى نهاية الاتقان ، وعلى وجه كل باب منها فى الحائط ضروب من الفص المتخذ من الآجر الاحمر المحكوك انواع شتى واجناس مختلفة من الصناعات والتريش وصدور البزاة » (١٣٨) .

هذا الوصف الرائع هو أقرب الى أن يكون وصفا لمؤرخ معاصر للفن ، فالادريسي لم يترك الدقائق الزخرفية البسيطة دون ان يتناولها بالوصف : فقد اشار الى الفسيفساء التى تزين واجهات الابواب ، والتى تقوم على ترصيعها بقطع من الآجر الاحمر الاملس مع قطع من الحجارة

---

(١٣٧) المقرى ، ج ٢ ص ٨٨ .

(١٣٨) الادريسي ، وصف المسجد الجامع بقرطبة ، ص ١٠ . ويذكر ابن سعيد ان هذه الابواب كانت ملبسة بالنحاس الاصفر (المقري ، ج ٢ ص ٨٨) ، بينما يذكر ابو حامد الغرناطي نقلا عن الادريسي ان فى كل باب حلقتان فى نهاية الصنعة ، ونميل الى الاخذ بقول الادريسي استنادا الى ما نشاهده اليوم فى باب الغفران بجامعي قرطبة واشبيلية.

البيضاء فى أشكال هندسية ، الى جانب الزخارف النباتية التى تملأ بنيقات العقود وتغمر السنجات والأعتاب وطرر العقود وما بين العقود العليا والجانبية ، ويشبهها بالتريش وصدور البزاة . وكانت أبواب الجامع تنفتح بين زوج من الركائز، ونلاحظ أن أبواب الزيادة الحكمية تمتاز بالضخامة والثراء الزخرفى ، فواجهاتها جميعا مكسوة بالزخارف النباتية والهندسية . ومع انه لم يتبق من هذه الأبواب سوى ثلاثة تنفتح فى الواجهة الغربية المطلة على المحجة العظمى ، الا انه تبقت مع ذلك بقايا عقود فى مخلفات الجدار الشرقى ، احدها باب وصل الينا كاملا فى نهاية الواجهة الشرقية مما يلى القبلة ، زود عقده بعبث سنج يعلوه عقد مخفف للضغط بينما يغطى الفراغين الجانبين زخارف رائعة قوامها التوريقات والتكوينات النباتية التى تتألف من فروع لولبية مستديرة تتصل فيما بينها بأوراق مختمة من الاكنش . وتتوسط هذه الاكاليل المستديرة ورقة نباتية من ثلاثة فروع مشدوخة من الوسط ، ويتناوب فى العقد سنجات حجرية نقشت فيها توريقات نباتية مع أخرى من الآجر ذات أربعة قوالب مصفوفة على جوانبها ، اما طبلة العقد فتكسوها زخرفة هندسية من أشرطة حجرية متعرجة تتناوب مع اجرى من الآجر الاحمر . اما سنجات العتب المكمل لطبلة العقد فتغطيها زخارف شبيهة بزخارف سنجات العقد . ويغمر بنيقات العقد الرئيسى والعقود الخمسة المفلقة التى تتقاطع بأعلى الباب زخارف من التوريق فى حين تحيط بالباب من أعلى طرة مستطيلة تكسوها زخارف شطرنجية مرصعة بفصوص الحجر والآجر . ويكتنف الأبواب الأخرى التى تنفتح فى الواجهة الغربية من كل من الجانبين جوفة مستطيلة لها عتب مسنج ، بأعلاها عقد مفلق خماسى الفصوص تكسوه زخارف هندسية من الفسيفساء ، وتملأ بنيقتى العقد توريقات تتوسطها زهرة بارزة . ويعلو الباب من أعلى نوافذ مغلقة تعلوها بدورها عقود منفوخة قائمة على عمد تتقاطع فيما بينها ، وتحتشد فى أرضية النوافذ المغلقة وبنيقات العقود وطررها وظهورها زخارف هندسية ونباتية .

ومن الجدير بالذكر أن هذه الابواب جميعا ماتزال تحتفظ بنفس نظام باب سان استيبان اقدم أبواب الجامع ، وان سنجات عقود الأبواب الغربية كاملة بعكس نظائرها فى الجدار الشرقى الذى يرجع الى عهد المنصور . وتتبع ابواب هذا الجدار الشرقى فى أسلوبها أبواب الجدار الغربى ، ولكن زخارفها ليست فى مثل زخارف بوابات الحكم من حيث خطوط الزخرفة ، ومن حيث نسبها ، ومن حيث طريقة ادائها مما يدل على اضمحلال واضح فى فن الزخرفة والبناء فى عهد المنصور . ولقد وصلت الينا ابواب الجامع الشرقية مشوهة لاسيما فى اجزائها العليا ، فرممت فى طليعة هذا القرن ترميما غير علمى ابعدها عن أصولها (١٣٩) .

---

(١٣٩) Gomez Moreno, Ars Hispaniae, t. 111, p. 162 et sqq. Torres Balbas, Arte Hispano musulman, pp. 575-578.

ب ــ **بوابات جامع اشبيلية :** كانت تنفتح فى جدران الجامع الخارجية ابواب عديدة اختفت بهدم الجامع وانشاء الكاندرائية ، كما كان ينفتح فى جدران الجامع بالصحن ثلاثة ابواب : واحد فى امتداد محور بيت الصلاة يعرف اليوم بباب الغفران ، وبابان آخران فى المجبنتين الشرقية والغربية تبقى منهما باب المجبنة الشرقية ، ويلى هذا الباب أسطوان تغطيه قبوة من المقربصات تماثل قبوات جامع الكتيبة بمراكش .

اما الباب الرئيسى او باب الغفران الذى كان يتوسط الواجهة الشمالية للجامع ، فبناء ضخم تغيرت معالمه ببعض الاضافات التى الحقت به بعد سقوط اشبيلية فى ايدى القشتاليين . وأهم ما فيه عقدان : عقد خارجى منفوخ منكسر امتدت اليه ايضا يد التغيير والترميم يحتضن بابا خشبيا من مصراعين تكسوهما صفائح من البرنز مزينة بخطوط متقاطعة تؤلف اشكالا مسدسة : تتناوب فى وضع افقى وراسى ، وتقوم بينها اشـــكال نجمية ، فى وسطها اشكال مثمنة . وتحتشـد فى المسدسات الراسية توريقات رائعة ، وتملأ الاشكال المسدسة الأفقية توريقات تختلط فيها كتابة كوفية نقرا فيها عبارة « الملك لله البقـاء لله » ويحيط بالمصراعين افريز من الكتابة الكوفية المختلطة بالتوريقات . وضبتا الباب من اروع امثلة التحف البرنزية فى عهد الموحدين ، اذ تتخذ كل منهما شكل ورقة نباتية اطرافها على شكل حينات متصلة ، وبداخلها اوراق صغيرة مخرمة مزودة باطراف مدببة واخرى ملتفة ، ويحيـط بالضبتين كتابة نسخية نصها فى الضبة اليمنى : « بسم الله الرحمن الرحيم . فى بيوت أذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصـلاة » . وفى الضـبة اليسرى : « بسم الله الرحمن الرحيم . ادخلوها بسلام آمنين . ونزعنا مافى صدورهم من غل اخوانـا على سرر متقابلين . لا يمسهم فيها نصب وماهم منها بمخرجين » وترجع هاتان الضبتان الـى عصر ابى يعقوب يوسف .

وينتهى المدخل بعقد مطل على صحــن الجامع ، يزدان بطنه بزخارف قوامهـا اشرطة بارزة ترتسم فيها مستطيلات ومربعات قائمة على رؤوسها ، وهى طريقة بيزنطية الاصل لهـا نظائرها بجامع قرطبة ومدينة الزهراء ، امـا الشريط الاوسط من زخارف هذا العقد فيتألف من سعف النخيل الملساء التي تخلو من السيقان، تطوقهـا خـطوط محـزوزة اطرافهـا تنحنى فى تجعدات ، وتتلاحم فى تناسق وايقاع . وترتسم فى بعضها خطوط لولبية محززة . وقد حفرت الزخرفة النخلية على طبقتين مما أضفى عليها نوعا من التباين القوى بين الظلمـة والنـور ، ويسمى الاستاذ مارسية هذه الزخرفة بالكثيفة Décor Compact وتشبه الى حـد كبيـر زخارف محراب جامع توزر بتونس ، وهو مسجد ينخرط فى سلك الفن الاندلسي ويعاصر المسجد الجامع باشبيلية .

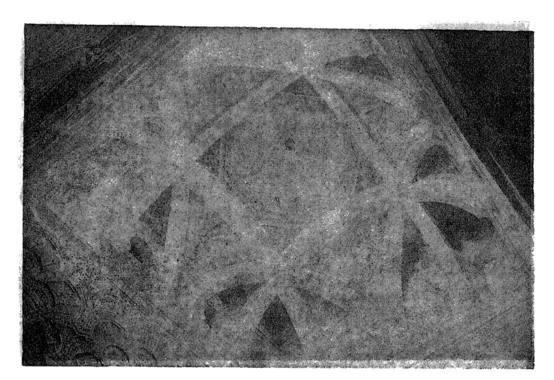
ج : ــ مدخل فندق الفحم بغرناطة : ونختتم الحديث عن المداخل والبوابات بمثل من بوابات عصر بني نصر وهو فندق الفحم. والمدخل يتخذ شكل عقد متجاوز منكسر يحبط به عقد زخرفي متعدد الفصوص تطوق فصوصه العليا فستونات تتضافر من اعلى مفتاح العقد مع طرته المستطيلة وتغمر بنيقتى العقد توريقات ملساء ويعلو السطرة طراز من الكتابة الكوفية تختلط بتوريقات بنائية . فى غاية الثراء ، وتعلو هذا الطراز عتب زخرفى سنجاته مطولة احداهــا بارزة والاخرى مسطحة على التوالى ، وباعلى هذا الطراز غرفةالفندقي التىتطل على المدخل ، تتوسطها نافذة توأمية العقود يكتنفها الى اليمين واليسار شبكة من المعينات تعلو عقدا مفصصا يماثل فى تكوينه عقد المدخـل . ويلى المدخـلاسطوان تغطيه قبوة من المقرنصات الدقيقة . ونظـام البوابة بعقدها الضـخم المنكسر يذكرنابالايوانات المشرقية التى ظهرت بادىء ذى بدء فى القصور الساسانية .

ويلي الاسطوانالمذكور بابمستطيل الشكليعلوه عتب ويعلو العتب نافذة معقـودة بعقدين منفوخين منكسرين تطوقهما طرة ويتوسطهما عمودصغير من الرخام من الطراز النصري ، ويؤدي هذا الباب الى صحن الفندق .

• • •

وبعد ، فهذا عرض سريع لأهم ملامح العمارة الاسلامية فى الاندلس ، حاولنا ان نعطي فيه صورة قد تكون موجزة ولكننا نرجـو ان تكونواضحة للقارىء العربي عن جانب من اهم جوانب تراثنا الذي يحتاج الى الكثير مـن العنايـــة والاهتمام ، حتى يمكننا ان نقدر مدى ما بلغته الحضارة الاسلامية فى احدى مراحـل حياتهـا وتطورها ، عسى أن يكون ذلك ما يدفع الى العمل ليس فقط على احياء هذا التراث بل وايضا علىالاسهام فى الحضارة الحديثة بمثل ما اسهمنا فى حضارة العصور السابقة .

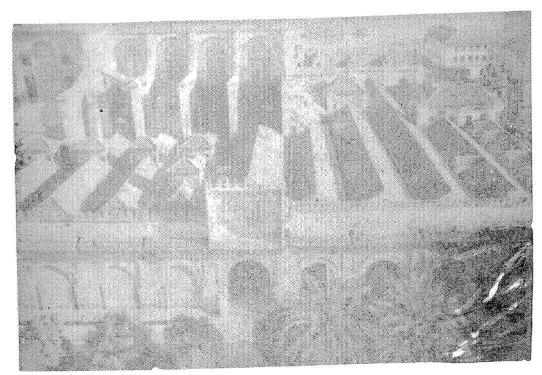
* * *



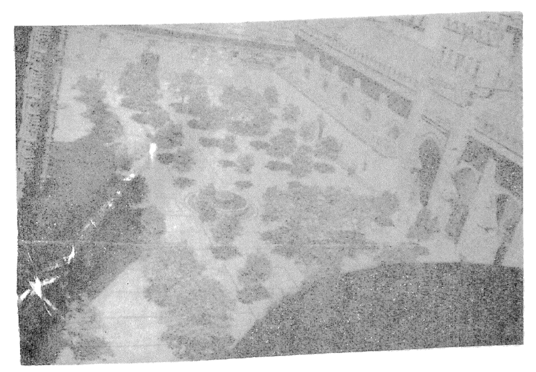
قبة المدخل الى زيارة الحكم بجامع قرطبة



تشبيك العقود بمقصورة جامع قرطبة



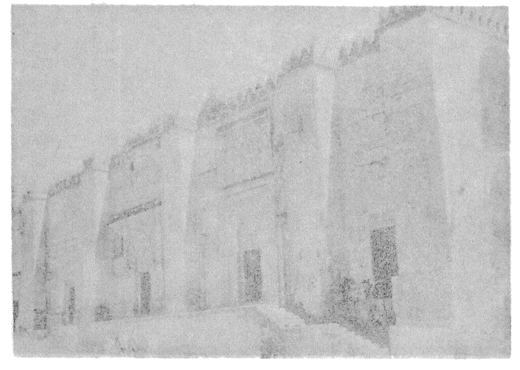
أسقف جامع قرطبة من الخارج



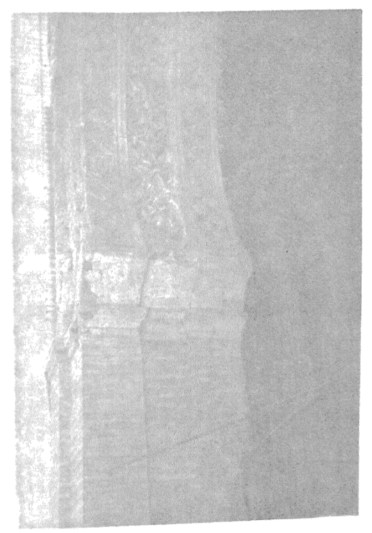
صحن الجامع باشبيلية يرى من أعلى المئذنة



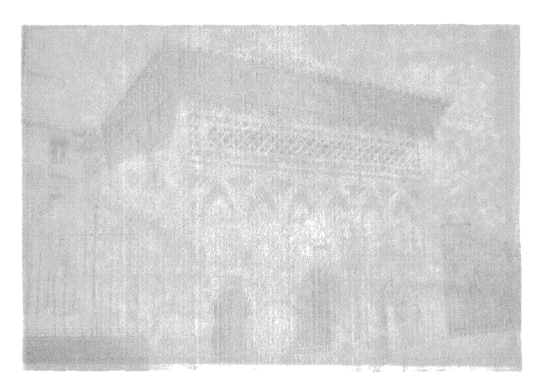
بهو السباع بقصر الحمراء



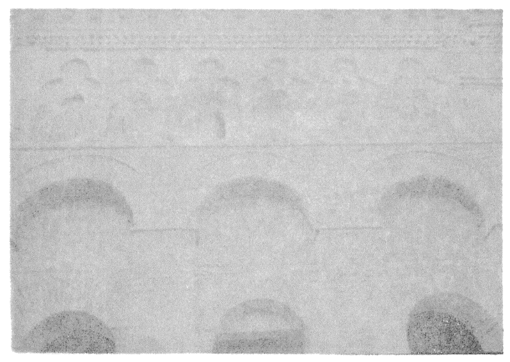
الجدار الغربى لجامع قرطبة



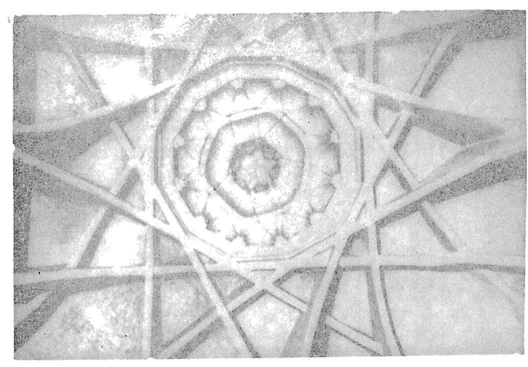
العقد الداخلي المطل على صحن جامع اشبيلية



طليطلة الواجهة الشمالية لمسجد باب المردوم



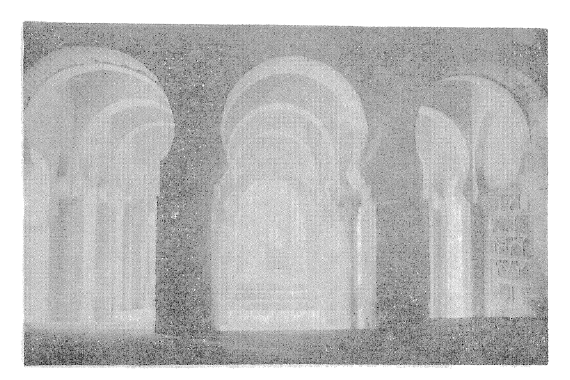
طليطلة واجهة مسجد باب المردوم



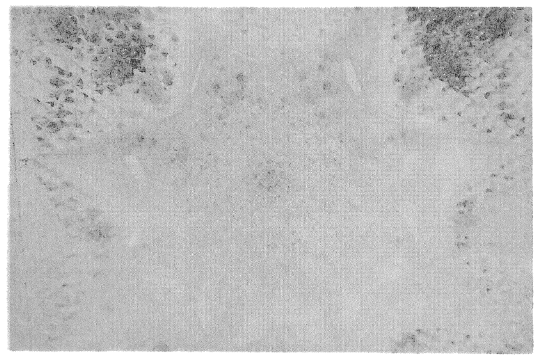
قبوة ذات الضلوع بمنزل فى بهو الاعلام بقصر اشبيلية



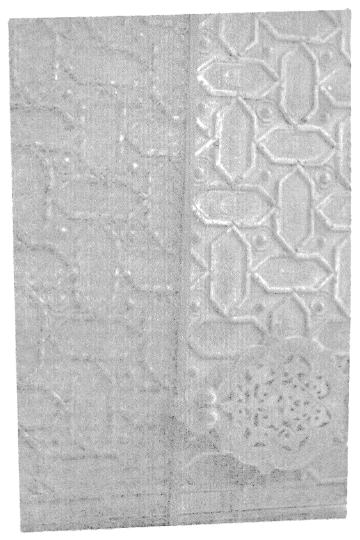
العقد الخارجى للمدخل الى صحن جامع اشبيلية



تفصيلات زخرفة لعضادة مكسوة بالزخارف ببهو البركة



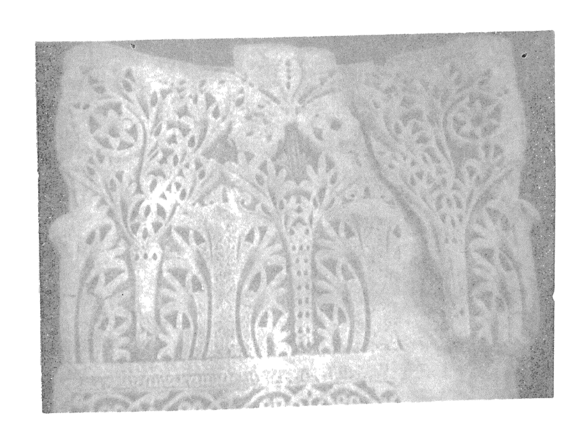
قبة محراب جامع قرطبة

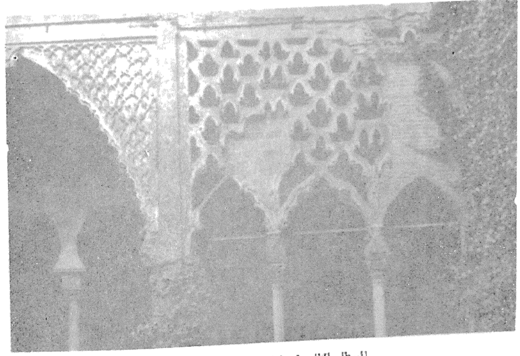


مصراع باب المدخل الى صحن جامع اشبيلية

قبة قاعة بني سراج بالحمراء

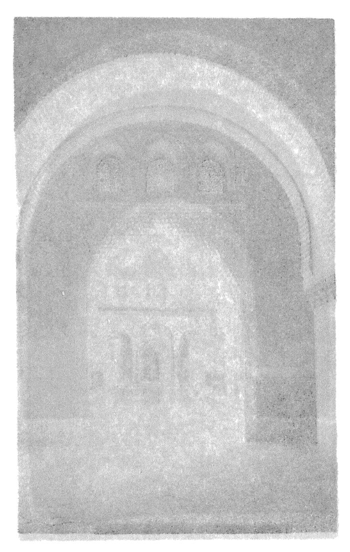
مسجد الباب المردوم بطليطلة





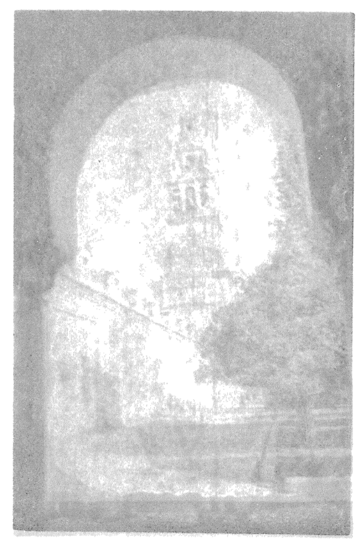
البرطل المطل على فناء الجص بقصر اشبيلية

١٤٤

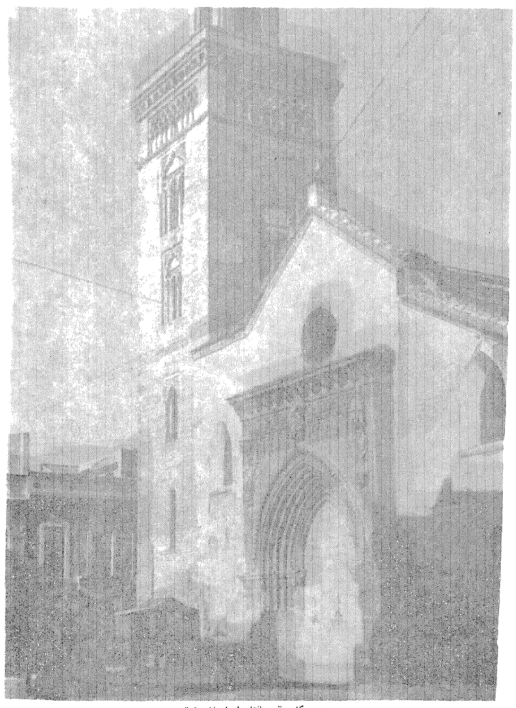


٩٥ الساقية بقصر جنة العريف بغرناطة

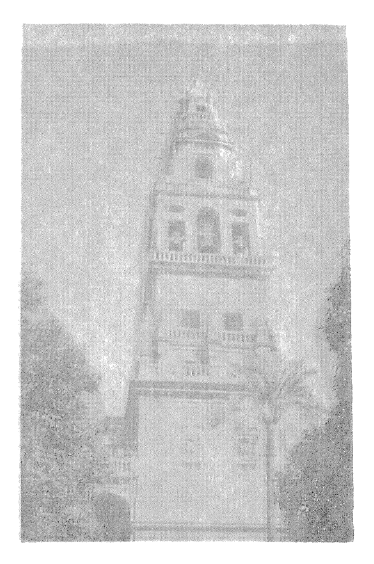




مئذنة جامع قرطبة



برج كنيسة سانتا ماريا باشبيلية



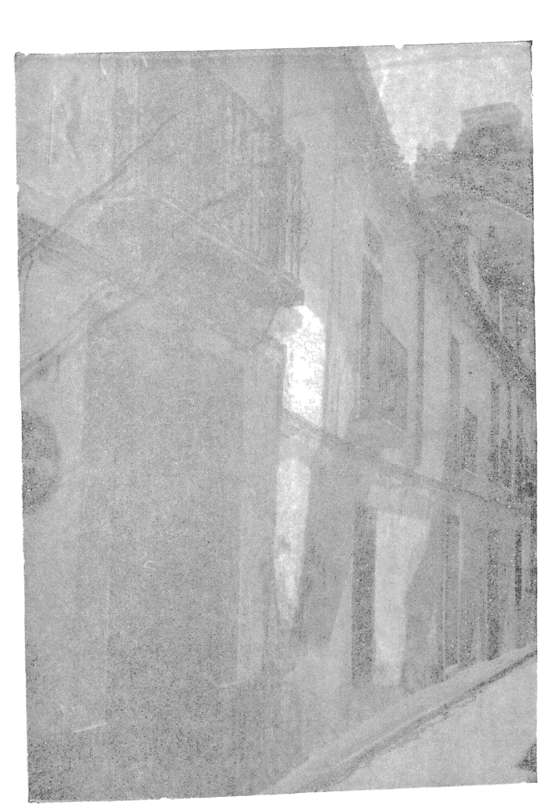
برج السيدات بكل قصر البرطل



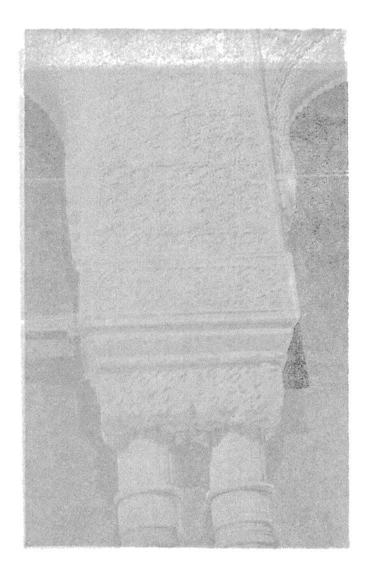
بهو التاريخ بمسجد ابن عدبس بمدينة اشبيلية



برج الذهب باشبيلية



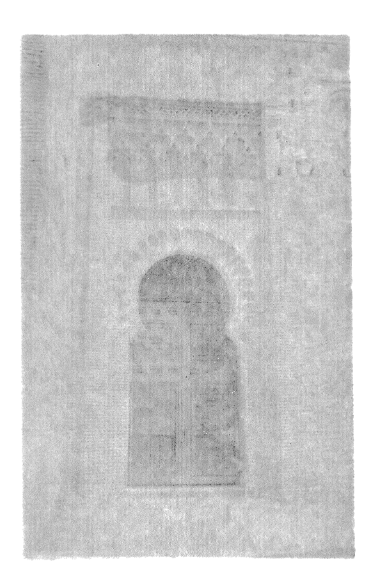
مئذنة سانتا كلارا بقرطبة



تيجان أعمدة على بهو السباع



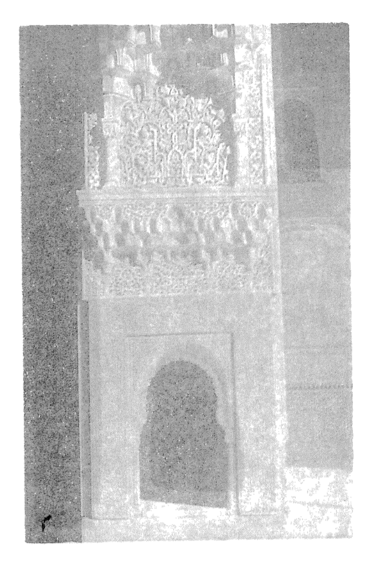
مدخل قاعة السفراء بقصر الحمراء



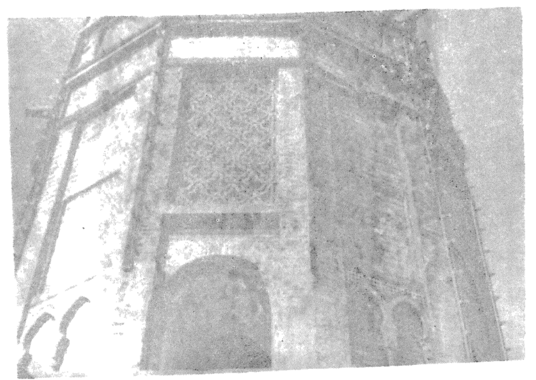
مدخل كنيسة سانتياجو بطليطلة



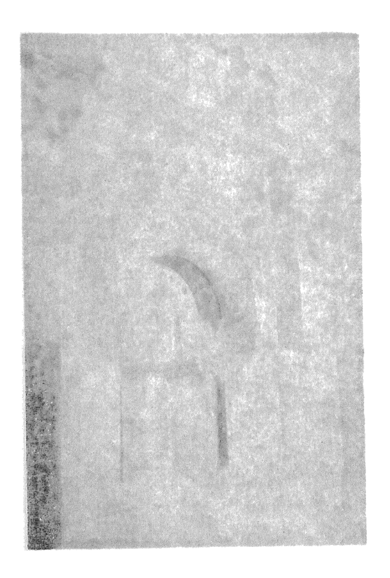
باب جامع قرطبة



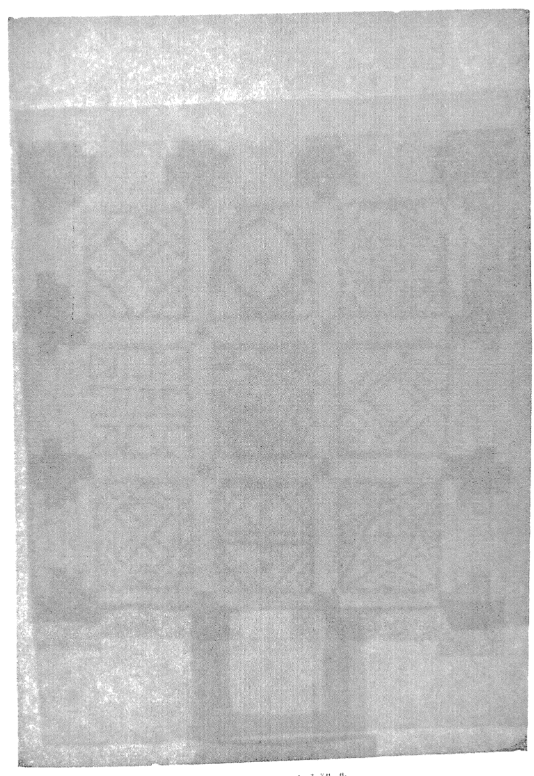
المسجد الجامع بقرطبة من الداخل



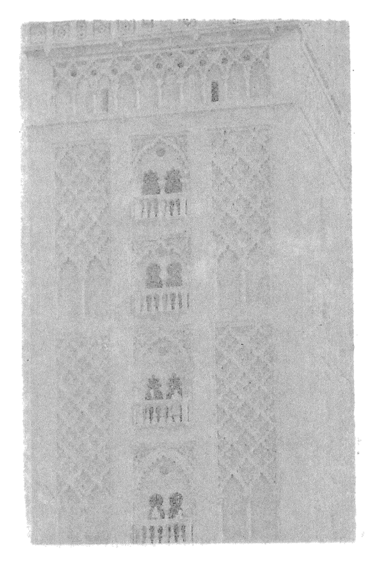
شبكة من المعينات تزين الطابق العلوى من برج الذهب باشبيلية



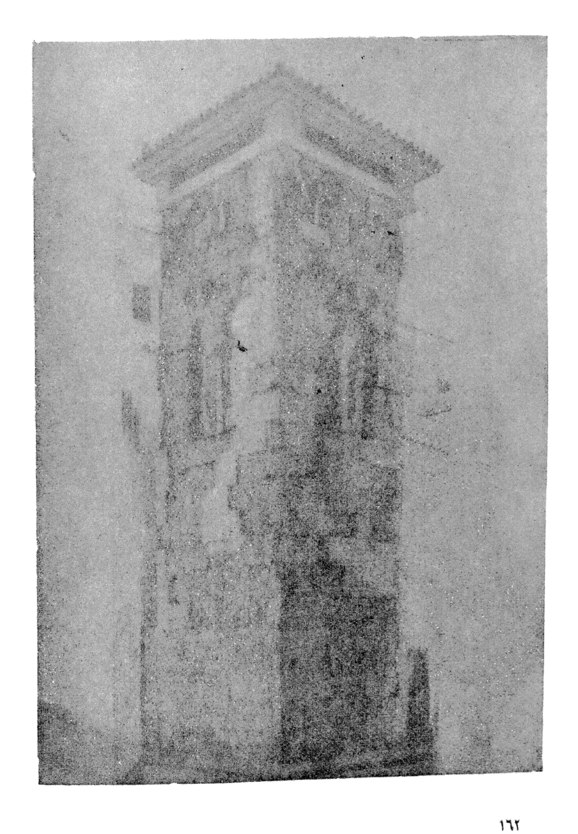
واجهة المحراب بجامع قرطبة



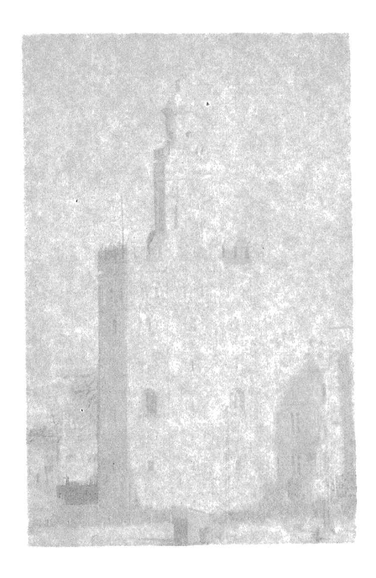
طليطلة قبواب مسجد باب المردوم



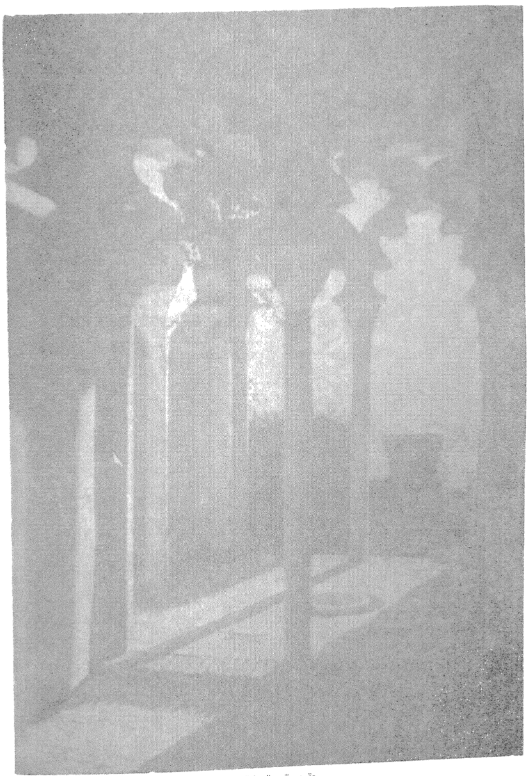
تفصيلات زخرفية بأحد أوجه مئذنة اشبيلية



١٦٢



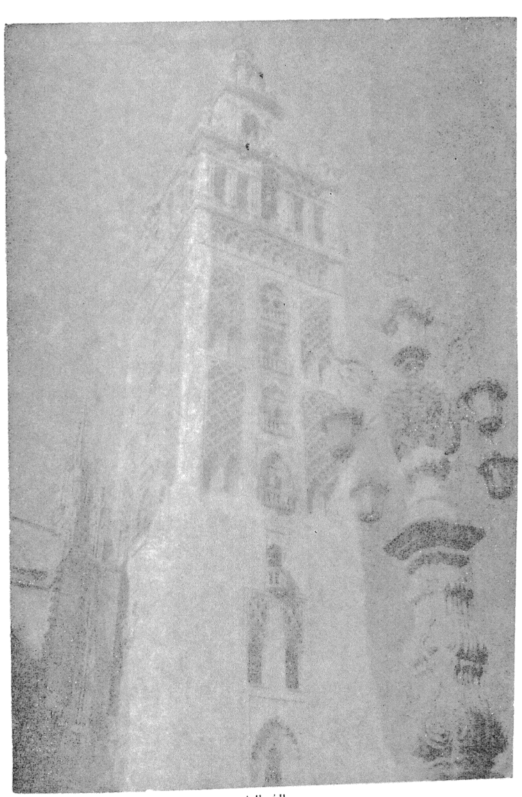
مئذنة جامع قرطبة



عقود بقصبة مالقة



منظر دار عائشة بقصر الحمراء



الخير الدا

سعد زغلول عبد الحميد

علوم العرب القديمة
دراسة منهجية لبعض النماذج

موضوع العلوم التى اشتغل بها العرب ابان عصر ازدهار دولتهم يعتبر من الموضوعات الهامة فى تاريخ الحضارة الاسلامية . فعلى اساس انتعاش الحركة العلمية العربية فى العصور الوسطى ، يمكن تفسير تقدم الحضارة العربية ، وبلوغها الذروة حتى صارت حضارة العالم الرائدة وقتئذ . وعن طريق اهمال تلك العلوم يمكن تعليل كيفية ذبول تلك الحضارة واضمحلالها .

والحقيقة أن ريادة علماء العرب والاسلام فى هذا المجال تكمن فى تطبيقهم لمناهج العلوم الراقية فى مختلف مجالات البحث والدراسة . فاذا كان من الصحيح ان نهضة اية حضارة من الحضارات تتطلب مقدمات طبيعية تهيىء لها المناخ المناسب للنماء والتطور ، مثل : قيام مجتمع متقدم : يفهم معنى التمدن ويرعى العلوم والفنون . واذا كان من الصحيح ايضا أن قيام مثل هذا المجتمع الراقى يتطلب نظاما سياسيا قويا : يوطد الأمن للناس : ويهيىء لهم افضل سبل الانتاج الزراعى والصناعى ، دعامة الرخاء الاجتماعى . فانه من الثابت أن الادارة الرشيدة فى مجالات الحكم والسياسة ، وفى ميادين الانتاج المادى : كما فى رحاب العلوم والفنون والآداب ، لا يتهيأ لها التقدم والنهوض الا بالالتزام بالمنهج الرشيد الذى ينبغى أن يكون منهجا علميا سليما .

وفى ضوء فكرة الحضارة الرائدة بعلومها المنهجية المعتبرة ، اخترنا موضوع تأثير علوم العرب فى أوروبا العصور الوسطى ، وهو من موضوعات تاريخ الحضارات المقارن ، لنعرض فيه امثلة لعلوم العرب ، ولبعض المناهج العلمية التى اتبعها عدد من علماء العرب الأعلام ، فيما تناولوه من العلوم المختلفة . وهي تتراوح بين النقلى منها والعقلى ، أو بين الفنى التطبيقى منها والتجريدى المطلق ، مما يحق لمكتبتنا العربية القديمة أن تفخر به بين مكتبات العالم الحديثة ، فى عصر العلوم الراقية الذى نعيشه وتطبيقاتها ، عصر العلم والتكنولوجيا .

وفى هذا المجال نود الالحاح على أن علوم العرب المبنية على أصول البحث عن الحقيقة والدراسة العقلانية تصلح اساسا سليما لحركة احياء عربية اسلامية جديدة ، لا تكتفى بالنقل من حضارة الغرب التى نعيشها الآن والتقليد ، بل تكشف عن خفايا كنوز التراث ودفائنه . فذلك هو الطريق السليم الى حركة التجدد المنشودة : اخذ يقابله عطاء ومنح ، ونقل يقومه اجتهاد ورأى ، وتحديث يعدله رسوخ رزين ، مع أصالة ضاربة بجذورها فى أعماق الماضى التليد .

واذا كان الأمر كذلك ، ولما كانت علوم العرب ابان ازدهار دولة الاسلام هي اثمن ما اكتنزوه خلال تاريخهم المديد ، لم يكن من الغريب ان يعتنى المستنيرون من رجال العلم والسياسة ، بتشجيع احياء ذلك النوع من التراث الذى يصلح لاحياء حضارة عربية اسلامية جديدة ، تتخذ من الأصالة الذاتية منطلقا لها ، فى عصر السباق العلمى العجيب الذى نشهده كل يوم ، بل كل ساعة ، بانجازاته الرائعة فهذا ـ من غير شك ـ كان رائد الندوات العلمية التى اتخذت من حضارة العرب والاسلام موضوعا لأبحاثها ، فى العلوم والفنون والآداب ، والتى مازالت تنعقد ما بين الحين والآخر فى العواصم العربية والاسلامية ، من اقصي المغرب الى أقصى المشرق . ومثل هذا يحدث فى اوروبا والعالم الامريكى الجديد ، حيثما زال الاهتمام منصبا على دراسة تاريخ الحضارة الاسلامية ، وما تحويه من كنوز العلم والمعرفة ، مما لايزال كثيره دفين المكتبات والمتاحف من عامة وخاصة : فى بطون المخطوطات والوثائق التى تنتظر أن يكشف عنها النقاب ، وان تبعث من جديد الى عالم النور والضياء . وهذا الأمر الأخير من موضوعات حركة الاستشراق فى العالم الغربى والاستغراب ، وهى الحركة التى ظهرت فى اوروبا مع نهاية العصور الوسطى وبداية العصور الحديثة ، حيث تعرفت أوروبا على علوم العرب وفنونهم عن طريق الاندلس ، وعن طريق صقلية وجنوب ايطاليا ، الى جانب بلاد الشام حيث كان اللقاء الدموى العنيف بين الأوروبيين والعرب فى الحروب الصليبية ، الامر الذى نشهد مثيلا له فى جيلنا المعاصر فى الاقاليم الجنوبية من نفس بلاد الشام ، والذى يعتبر حلقة جديدة فى سلسلة حلقات الصراع العالمى بين حضارتى كل من الشرق والغرب .

والحقيقة انه اذا كان الصراع الحالى بين حضارتنا العربية وحضارة الغرب المعاصرة يمثل تحديا حاسما لكيان الأمة العربية ، ممثلا فى الخطر المباشر الذى يهدد تراثها المادى وتقاليدها المعنوية

ومعتقداتها الروحية ، فلا شك انه كان انذارالها ـ وان كان مزعجا ـ لكى تنهض من سباتها ، وتنفض غبار عصور التخلف عن نفسها ، وتعمل على الدفاع عن نفسها بنفس السلاح الذى يشهره خصومها فى وجهها ، سلاح التنوير والحضارة والعلم ـ أخطر اسلحة الصراع . وهكذا يصح القول : « عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم » ، كما تصح فكرة امكانية خروج الخير من الشر ـ ولنا فى امثولة استفادة أوروبا من وجود العرب فى أسبانيا وجنوب فرنسا وفى صقلية وجنوب ايطاليا ، فى العصور الوسطى ، خير شاهد ودليل .

• • •

استفادة أوروبا من حضارة العرب :

وفى موضوع الفوائد التى جناها الغربيون نتيجة احتكاكهم بالعرب فى أوروبا ، نكتفى بالاشارة الى كتاب « **تراث الاسلام** » الذى نشر فى اكسفورد منذ حوالى نصف قرن تحت اشراف توماس آرنولد والفرد غليوم ، والذى حوى ١٣ (ثلاثة عشر) بحثا كتبت بمعرفة الاخصائيين من علماء أوروبا فى مختلف علوم العرب ، فى : اللغة ، والجغرافية ، والتجارة ، والفنون ـ من معمارية وحرفية وزخرفية ـ ، والأدب ، والتصوف ، والفلسفة ، وعلوم الدين ، والتشريع (القانون) ، والمجتمع ، والعلوم البحتة ، والطب ، والموسيقى ، والفلك ثم الحساب والعلوم الرياضية (١) .

● **فى اللغة :** فى هذا الكتاب القيم بين الباحثون ـ كل فى تخصصه ـ فضل علوم العرب على العلم الاوروبى الحديث . ففى اللغة يظهر الأثر العربى جليا ، بفضل اللغة العربية وصلاحيتها للمصطلحات العلمية التى عرفها العالم القديم فى بلاد اليونان وفارس والهند . وهكذا لم يكن من الغريب : انه بينما كانت أوروبا راكدة فى مستنقع البؤس والتعاسة ، كان المسلمون فى الأندلس يقومون بدور حاسم فى تقدم الفن ، والعلم ، والفلسفة ، والشعر ، ووصل أثر ذلك الى قمم الفكر المسيحى ، عند : توماس الاكوينى ، دانتى اليجييرى (٢) . وأثر اللغة العربية لايظهر واضحا فى أسماء الاماكن والجبال والانهار والبحيرات فى أسبانيا والبرتغال بصفة خاصة فحسب ، بل يظهر أيضا فى أسماء العائلات ، مثل : فلان ، و « فوز » فى أسبانيا ، و « سرزان » (بمعنى العربى أو المسلم) فى جنوب فرنسا ووسطها . واذا كانت اللغة العربية قد تركت بصماتها فى اللغة الرومانسكية القشتالية الدارجة التى تطورت الى اللغة الاسبانية الحديثة ـ احدى

---

(١) **The legacy of Islam,** edited by : Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume Oxford, 1931,

(٢) نفس تراث الاسلام ، ص ٥ ، وقارن (جب) ، ص ١٩٨ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٧ .

اللغات العالمية الآن ، مثل : الانجليزية والعربية(٣) فلقد دخل كثير من كلماتها ومصطلحاتها الفنية في مختلف اللغات الاوروبية عن طريق الاحتكاك الحربي ، والتعارف السلمي ، والتبادل التجاري. وهذا ما يظهر في مختلف البحوث التي يحـويها الكتاب ، وخاصة في البحث الاول الخاص بأسبانيا والبرتغال بمعرفة « ترند » J.B. Trend (٤) .

وفي مجال الأدب العربي الذي يصفه «جب Gibb » بأنه خيالي بطولي بالدرجة الاولى ، يخاطب الحواس فيهتم بالكتابة الفنية حيث تظهر فيه الصناعة والخيال ، وذلك في مقابل الأدب اليوناني القديم الذي اكتسب عظمته عن طريق البساطة ، ومخاطبة العقل عن طريق الجمال (٥) يظهر واضحا في الاندلس في الشعر الملحمي او البطولي ، مثل انشودة السيد (Cid) القشتالية، وانشودة رولان الفرنسية (قرن ١١ ـ ١٢ م) ثم اشعار شعراء الطرب او التروبادور في جنوب فرنسا . وكذلك في مجموعة الاشعار الغنائية القشتالية والجليقية (الفاليسية) المسيحية التي تأثرت بالموشحات والزجل الاندلسي الذي يعتبر ابن قزمان أول مبتكريه . ومنها الشعر الشعبي القشتالي المعروف بـ « الفيلانشيكو » Villancico الذي كان يستخدم في اناشيد الميلاد ، ومدائح السيدة العذراء ، وهو ما يعتبر تطورا منطقيا لاشعار الطرب (التروبادور) المتأثرة بالمثاليات العربية والشعر العربي من حيث الشكل والمضمون (ابتداء من القرن ١٣ م) (٦) . هذا ، كما يظهر الأثر العربي في الشعر الايطالي المبكر ، كما في أناشيد جاكوبوني دي تودي الشبيهة بالاشعار الشعبية الأندلسية .

وهكذا حق للاستاذ ماكايل Mackail يقول انه اذا كانت أوروبا مدينة بدينها الى اليهودية ، فهي مدينة بشاعريتها (رومانسيتها) الى العرب (٧) . ويظهر الأثر الأدبي ايضا في ترجمة كليلة ودمنة، وقصة الحكماء السبعة او السندباد الى اللغة الاسبانية (منتصف القرن ١٣ م) . ويتبع ذلك انتشار القصص ذات المغزى الاخلاقي المنقولة من اللغة العربية ، ومنها قصص الف

---

(٤) انظر نفس المرجع ، ص ١ ـ ٣٩ : حيث الاشارة الى الاسماء العربية في العمارة والاسماء والمنسوجات ومختلف العلوم والفنون ـ رغم محاولة التخلص من الكلمات العربية بفضل الصحافة وخاصة الاسبانية الامريكية الى جانب التأثير الفرنسي الباريسي الذي جذب اهتمام المثقفين ، ص ٢٢ .

وانظر بحث ارنست باركر Barker عن الحروب الصليبية ، ص ٥٧ ـ ٥٨ (حيث قائمة من الكلمات العربية التي دخلت اللغات الاوروبية) .

وقارن بحث الادب للاستاذ جب (ص ١٨٠ وما بعدها) حيث الاشارة الى صعوبة معرفة الاتصالات المتبادلة بين العرب والبلاد التي لم يكن لهم بها علاقات مستمرة (مثل الاندلس) عن طريق المنهج التاريخي ، وان ذلك ممكن عن طريق التحليل الادبي (ص ١٨١) .

(٥) نفس المرجع ، ص ١٨٢ .

(٦) نفس المرجع ، ص ٣٤ ـ ٣٥ ، وقارن بحث « جب » ، ص ١٨٣ ـ ١٨٩ .

(٧) نفس المرجع (جب) ، ص ١٩١ .

ليلة وليلة ، الى أن ظهرت الرواية (الطويلة أو القصة) الاسبانية فى القرن السابع عشر ، متأثرة بالقصص العربى (٨) ولم يقف التأثير عند حدوداوروبا الغربية بل تعداها الى ايرلنـــدا وبلاد البلطيق والبلاد الاسكنديناوية ، وربما عن طريق تجارة قزوين والبحر الاسود . وعن هذا الطريق ربما تأثر بوكاتشيو فى قصصه الشرقية (٩) .

اما عن الخط العربى فهو لا يظهر بشــكلهالزخرفى (الكوفى) فى كتدرائيات اسبانيا ، وفى وسط فرنسا مثل كتدرائية البـوى ، المتأثرةبالطابع الاسلامى من حيث العمارة والزخرفة(١٠)، بل لقد كتب به ــ بعد الاسترداد ــ العربالاسبانأو الموريسكوس لغتهم الاسبانية (١١) .

● **فى الفقه والتشريع :** ورغم ما يقــررهالفرد غليوم ، فى تقديم الكتاب من ان البـــاحثين فى الحضارة الاسلامية يرون ان التراث الاسلامىيظهر اقل قيمة عنــدما يقــع تحت تأثير الدين الاسلامى ، كما فى الفقه والتشريع ، رغم أنالاسلام هو الذى جعل هذا التراث ممكنا بفضل رعاية دولة الاسلام للفنون والعلوم الموصــوفةفى الكتاب (١٢) ، فان **دافيد دى سانتيلالانا** نجح فى فصل التشريع والمجتمع فى عرض المبادىءالتىينبنى عليها التقنين الاسلامى باستاذية بارعة(١٣).

فالأخلاقيات الدينية ، ركيزة التشريع فىالاسلام ، تتبلور فى مبدأ المعاونة المشتركة ، وهو مبدأ الأخوة فى الدين التى تعــنى المســاواة بينالمسلمين ، وهي الفكرة الاساسية فى القانون العام والخاص ، السياسى والمــدنى (١٤) . ولما كانالخضوع للشريعة واجبا اجتماعيا ودينيا ، فان كل مسألة قانونية هي مسألة ضمير واخــلاق .وفى هذا المجال خفف الاسلام من القيود القانونية القديمة التىعرفتها اليهوديةوالمسيحية . فالاصلفى الاسلام هو الاباحة ، اى الحرية ، ولذلك فهو يشجع كل النشاطاتالعملية، من : زراعةوتجارةوصناعة وغيرها ، ولكنه يمنع الاستغلال ، ويطلب من كل انسان ان يعيش من عمله ، ومن أجلذلكوضع الحدود التى تعنى القانون والحكم ، فكانت الشريعة نظام النشــاط الانســانى للاغــراضالدنيوية (١٥) .

---

(٨) نفس المرجع ، ص ٢٩ ــ ٣١ ، ص ٣٥ ــ ٣٧ ، ص ٣٩ ، وقارن (جب) ص ٩١٩ .

(٩) نفس المرجع ، (جب) ، ص ١٩٣ ــ ١٩٥ .

(١٠) انظر احمد فكري،الفن الرومانسكي والتاثيراتالاسلامية ، بالفرنسية ، ط . باريس ١٩٣٤ ، ص ٢٦٣ ــ ٢٦٦ .

(١١) تراث الاسلام ، ص ٣٩ .

(١٢) نفس المرجع ، المقدمة ، ص ٧ .

(١٣) فصل القانون والمجتمع ، نفس المرجع ، ص٢٨٤ وما بعدها .

(١٤) فصل القانون والمجتمع ، نفس المرجع ، ص٢٨٥ ــ ٢٨٦

(١٥) نفس المرجع ، ص ٢٨٨ ــ ٢٩٠

وطبيعة الحرية هي التى تقرر حدودهـا ، لأن الحريه بلا حدود تعنى هدم نفسها . والهدف من الحد اى القانون هو مصلحة الفرد اوالجماعة ، فالمصلحة اذن اصل القانون . ففى الملكية مثلا يستطيع أى انسان ان يملك اى شيء من خيرات الله ، ولكن للملكية حد موجـود فى طبيعتها . فالاستهلاك غير المقيد حرام . والتبذير أو تبديد الثروة مرض نفسى يجب ان يحد بالقانون ، ومن هنا كان الالحاح على طـريقة « الوسـط » فى الاستفادة من الثروة (١٦) .

ولما كان القانون هو القواعد التى تنظم كل تفاصيل الحياة ، كان من الضرورى ان يكـون له راع يحميه ، وهنا تكون النقلة الى القـانون العام والنظام السياسى فى دولة الاسلام . فرئيس الدولة جزء من القانون ، ومن هنا كانت اقـامة الأمير أو الخليفة أو الامام واجبا دينيا وضرورة لوجود المجتمع الاسلامى . وفى ضوء المصلحة ، على الرعية السمع والطاعة والنصرة للامام ، ولكنه فى ضوء الاخلاقيات الاسلامية لاطاعة فى معصية (١٧) .

وبناء على قاعدة المصلحة العامة كان القانون الاسلامى علما متطورا ، يقر بتغير المجتمع ، وهو الامر الذى يظهر بوضوح خلال التاريخ الاسلامى . ومن هنا قبل مبدأ الاجماع او العرف ، وظهرت التفرقة بين حقوق الله وحقوق الناس ، وهـوما يعرف فى الغرب بالقانون العام والقانون الخاص . وكان الالحاح فى مساعدة الآخرين ونهيهم عـن الظلم ، وقبول الصلح بين المتخاصمين فى كل وقت ، وعدم استعمال الحق فى الاضرار الشديد بالآخرين .

وهكذا كان لارتفاع مستوى الاخلاقيات فى القانون الاسلامى اثره ، من غير شك ، عـلى التشريعات الأوروبية الحديثة (١٨) .

● **فى الجغرافية والتجارة :** وفى مجال التأثيرات الاسلامية فى أوروبا كان للجغرافية العربية وما يلحق بها من الرحلة والتجارة دور كبـير فى تأكيد الروابط بين العالمين المسيحى والاسلامى . واذا كانت أوروبا الحديثة قد اكتشفت العـالم بمجهودها ، وأقامت علم الجغرافية الحديثة على انه علم مستقل يرفض الافكار الخاطئة القديمة ، كبر خطؤها أو صغر ، فمن الامور المقررة أن أوروبا استفادت من معارف العرب ، وانها مدينة لهم فى معارفها الجغرافية والتجارية والملاحية ، وهذا ما يظهـر فى عـدد من الكلمـات العربية المستخدمة فى التجارة والمـلاحة ، وفى تاريخ الجغرافية (١٩) . واذا كان الجغرافيون العـرب قد تأثروا بالآراء الدينية والافكار التقليدية ، فانهم عرفوا جغرافية بطلميوس ، وبدأوا يحددون تقويم البلدان داخل دولة الاسلام ، ورسموا صـورة

---

(١٦) نفس المرجع ، ص ٢٩٢ ــ ٢٩٣

(١٧) نفس المرجع ، ص ٢٩٥ ــ ٣٠٠

(١٨) نفس المرجع ، ص ٣٠٥ ــ ٣١٠ .

(١٩) فصل الجغرافية والتجارة ، نفس المرجع ص ٨٢ .

الارض ، ولم يعارضوا فكرة كرويتها التىانكرهاكثير من رجال الدين المسيحى . والى جانب ما اضافه العرب الى الجغرافية الفلكية ، اهتموابغير بلاد الاســلام ، مثــل : الشرق الأقصى والامبراطورية البيزنطية (٢٠) .

اما عن تقدم الجغرافية الوصفية فانهيرجعالى أعمال أجيال من العلماء الذين لم يكتفوابالنقل بل جالوا فى البلدان وسافروا فى البحار ، وأخذوامعلوماتهم من أهل المعرفة من عرفاء البحــار ، أصحاب الخبرة الذين لم يوافقوا على قياســاتالعلماء ، كما فى حر الهند ، فكانوا يرون ان هذه البحار لا حدود لها فى بعض الاماكن (٢١) . واذاكان بعض الباحثينيرون أنعصر كبار الجغرافيين العرب ينتهى بالقرن الـ ١١ م ، فان ظهورالادريسىفى بلاط الملك روجار فى صقلية (قرن ١٢ م) يعنى تفوق المعارف الجغرافية العربية على مثيلاتها فىأوروبا حينئذ . ولا شك انه كان لمؤلف الادريسى الذى يوفق بين الجغرافية الوصفية والجغرافيةالفلكية أثره على علماء صقلية وايطاليا وغيرهمــا من البلاد المسيحيه . واذا كان عصر الابتكارينتهىبالادريسى ، فلا شك أن الرحالة العرب ظلــوا يقدمون المزيد من المعلومات عن البلاد غيرالاسلاميةويدل وصف ابن سعيد المغربى (١٢٧٤ م) لبلاد السودان الى أى مدى اغتنى الفكر الاسلامى عنافريقية . واما القزوينى (١٢٧٥ م) الذى يعرف بـ « بلينى Pliny » الأدب العربى ، فقدجمع ما بين وصف الكون والجغرافية والقصص والاساطير . واذا كانت الجغــرافية العــربيةالوصفية لا تظهر بشكل واضــح عند الكتــاب المسيحيين ، فانها تظهر على كل حال فى خريطةالعالم فى الكتاب الذى اتمه مارينو سانونو سنة ١٣٢١ م ، واهداه للبابا (٢٢) .

اما عن أعمال **الفلكيين المسلمين** فكان لهــاأثر كبير لدى علماء أوروبا العصر الوسيط عــن الجغرافيين . فلقد ترجمت زيج البتاتى (كتبت ٩٠٠ م) وجداول القزوينى القياسية فى القرن الـ ١٢ م . وكان أهم ما قدمته الجغرافيةالعربيةلأوروبا هو التمسك بنظرية « كروية الارض » ، التى بدونها كان من المستحيل اكتشاف امريكا(٢٣)وفى هذا المجال كان للخليج تقاليده البحــرية العريقة التى جذبت الأمم اليه فيما بعد ، من :البرتغاليين والترك والبريطانيين والهولنديين . فلقد كان عرفاء البحر فيه يستخدمون الخرائطوالآلات البحرية التى يظن انهكان منها «البوصلة» وبذلك يكون الفضل للمسلمين فى معرفة الابرةالممغنطة فى أوروبا الغربية منذ مطلع القرن الـ (١٣ م) (٢٤) .

---

(٢٠) نفس المرجع ، ص ٨٥

(٢١) نفس المرجع ، ص ٨٨ .

(٢٢) نفس المرجع ، ص ٩٠ – ٩٢ .

(٢٣) نفس المرجع ، ص ٩٣

(٢٤) نفس المرجع : ص ٩٦ – ٩٨ .

واذا كان الفضل للعرب فى تعريف أوروبابالنظريات العلمية الجغرافية والخرائط والآلات البحرية التى ساعدتهم على الطواف حول افريقية،وكشف العالم الجديد ، فان الفضل يرجع الى المسلمين فى تعريف الغرب المسيحى بافريقيا .اذظل الاوروبيون لا يعرفون عن القارة السوداء ، حتى مطلع القرن الـ ١٦ م الا ما قدمه لهم الحسن الوزان الذى دخل فى المسيحية ، وعرف باسم ليون الافريقى (٢٥) .

وأخيرا فانه بفضل **نشاط العرب التجارى** اخذ التراث الذى جمعه الاسلام خلال خمسة قرون ينصب الى أوروبا بفضل توثق التبادل التجارى وربط العالم الاسلامى بأوروبا بالمعاهدات التجارية . وعن هذا الطريق عرفت أوروباتقنيات الصناعات العربية ، وبدات تقيم صناعات منافسة لها . وفى هذا المجال يمكن أن يقال ان أنبل ماتعلمته اوروبا من العرب هو صناعة الورق (٢٦) ؛ مادة انتشار العلوم والفنون والآداب ، ووسيلة التحضر والاستنارة .

● **فى الفلسفة :** واذا كان أثر الاسلام لم يظهر فى أوروبا فيما يتعلق بالتشريع والمجتمع الا بشكل عام فى شكل مبادىء اخلاقية ، وقواعداجتماعية ، وحقوق انسانية مثل الحرية التى لا تجعل للانسان من سيد الا الله ، والأخوة التى تعادل المساواة ، فان التأثير الاسلامى فى مجال الفلسفة والتصوف وعلوم الأوائل يظهر بشكل أوضح . ولا شك ان السبب فى ذلك يرجع الى ارتباط العلم العربى بالعلم اليونانى القديم ،وهو الامر الذى يقرره الجاحظ المعتزلى عندما يشير الى انه لو لم تكن كتب الاقدمين التى خلدوا فيها الحكمة وعبر التاريخ لكان نصيب العرب من الحكمة قليلا (٢٧) .

وفى بحث الفلسفة وعلوم الدين يرى الـ ـردغليوم انه اذا كان ما اضافه العرب الى الفكر القديم قليلا ، فانه لا ينكر انهم تحمسوا لدراسة الفلسفة، وفهموها بطريقة تتفق وحقيقة واقعهم . وفى هذا الاطار يرى أن ذلك المزيج الغريب الذى يوفق بين فلسفة ارسطو والفكر الافلاطونى الحديث من اجل تفسير العالم يمكن أن يسمى عربيا وليس اسلاميا ، على أساس ان الذين عالجوا ذلك كانوا مسلمين اسما ، زنادقة فعلا ،يدفعون حياتهم أو حريتهم ثمنا لآرائهم (٢٨) . اما عن تأثير الفلسفة وعلوم الدين الاسلامية فى أوروبا المسيحية ، فيظهر بشكل عام فى ازدهار المدارس الاسلامية فى القرنين الـ ١٠ والـ ١١ م ، وهي التى امدت جامعات أوروبا فى القرنين الـ ١١ والـ ١٢م بكثير من موادالدراسة ومناهج التعليم،حتى ان كلمة ليسانس أو بكالوريوس ليست

---

(٢٥) نفس المرجع ، ص ١٠٢

(٢٦) نفس المرجع ، ص ١٠٤

(٢٧) فصل الفلسفة وعلوم الدين لـ الفرد غليوم ،ص ٢٣٩ .

(٢٨) نفس المرجع ، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١

الا تحريفا لكلمتى « بحق الرواية » ، بمعنىالاجازة العلمية (٢٩) . اما أهم الاعلام الذين أثروا بافكارهم فى معارف أوروبا ، فهم : ابن سيناوالغزالى وابن رشد ، وذلك بفضل النقول والترجمات التى قام بها الدومينيكانى :جونديسلاف ، فى دائرة المعارف التى الفها فى السنوات الأولى من القرن الثانى عشر بناء علىمعلومات المصادر العربية . **ولما كان الغرب لم** يعرف من فلسفة ارسطو الا القليل ، وكذلكالامربالنسبة لافلاطون - رغم ان افكاره كانت موجودة فى المسيحية - فيمكن القول أن الفضل فى بعثالفلسفة الارستطاليسية فى أوروبا يرجع الى العرب (٣٠) .

واقدم اعمال الفلاسفة المسلمين التى عرفتفى اوروبا هي **كتاب الكندى** (توفى ٨٥٠ م) الذى عالج الفصل الاول من كتاب ارسطو حولالحكومةالالهية ، والمعروف باسم اثولوجيا م (ثيولوجيا). والغريب فى الأمر أن كثيرا من اعمال الكندىالعربية مفقودة ، وأن قدرا جيدا منها موجود فى اللغة اللاتينية من ترجمة جيرار الكريمونى ،وغيره (٣١) .

واذا كانتقائمة الفلاسفة عند الشهرستانى(توفى ١١٥٣ م) تبدأ بالكندى ، فانها فى رأى ابن خلكان تبدأ بالفارابى (ت ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م)الذى علق على كل من ارسطو وافلاطون . والحقيقة أن الفيلسوفين ،هما اللذان ورثا من اتى بعدهما من فلاسفة الاسلام المشكلة الارستطاليسية الخاصة بالعقل الانسانى . والفارابى يأخذ بنظرية ان العالم لا اول له - وهي الفكرة غير المقبولة فى المسيحية والاسلام -وهو صاحب تعريف الوقت بالحركة التى تشد الانتباه ، وهو الامر الذى يستحق التنويه (٣٢).

وابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) عرفه الغربأكثر من الفارابى ، ولكن بصفته طبيبا أكثر منه فيلسوفا . ومع ذلك فقد اعتبر أهم ممثلللفلسفة الاسلامية ، قبل ابن رشد ، منذ ان ترجمت اعماله الى اللاتينية بمعرفة جوند يسلافالدومينيكانى وجوان افنديث الاشبيلى (١١٣٠م - ١١٥٠ م) . ولقد علق ابن سينا وشرحلارسطوفى ثلاثة من أعماله ، أهمها : **الشفاء** الذى عرفه اللاتين بمعنى **« شفاء الغليل »** أو **« الكفاية »**(Sufficiency) (٣٣) .

وكان مما ساعد على نشر الفلسفة العربيةفى أوروبا تأثر اليهود الاسبان بها ، مثل : ابن جيرول المالقى Aviceborn - قرن ١١ م) ،ويهودا ليفى الطليطلى ، وموسى عزرا الغرناطى،

---

(٢٩) نفس المرجع ، ص ٢٤١ - ٢٤٥

(٣٠) نفس المرجع ، ص ٢٤٦

(٣١) نفس المرجع ، ص ٢٥١ - ٢٥٢

(٣٢) نفس المرجع ، ص ٢٥٤ - ٢٥٦

(٣٣) نفس المرجع ، ص ٢٥٧ - ٢٦٠.

وهذا ما يظهر فى نقولهم وترجماتهم للفارابى وابن سينا ثم ابن رشد . وبعد هؤلاء اتى موسى ميمونيد (١١٣٥ ــ ١٢٠٤ م) الذى احتذى حذو الفارابى وابن سينا فى العودة الى فلسفة ارسطو فى اثبات الوجود والوحدة وعدم تجسيم الله ، وعنه اخذ توماس الاكوينى . ولقد كان لترجمة كتب ابن جبيرول العربية الى اللاتينية بمعرفة جونديسلاف فى النصف الاول من القرن الـ ١٢ م تحت اسم « ينبوع الحياة » Fons Vitae اثرها الواضح عند الدمنيكان . وابن جبرول سمى مؤلفه (ينبوع الحياة) لانه يعتقد فى معرفة سرية للمبدا الموجود وراء كل حدث ، وهي معرفة خافية على الجاهل ، مكشوفة للفيلسوف المتأمل فى الاسرار الالهية . ولهذا كان غليوم الاوفرنى معجباً بفلسفة ابن جبيرول ويظن انه مسيحى يجادل بالفلسفة العربية (٢٤) .

ومما يسترعى الانتباه **ان الغزالى** (حجة الاسلام) (١٠٨٥ ــ ١١٠٩ م) كان له تأثير عظيم فى الغرب ، **اذ ترجمت له الى اللاتينية كتب كثيرة** ، فى : المنطق ، والطبيعة ، وما وراء الطبيعة بمعرفة مترجمى طليطلة فى القرن ١٢ م . وممن تأثروا بالفلسفة الاسلامية الاسبانيان : ريمون اول (١٢٣٥ ــ ١٣١٥ م) ، وريمون مارتين معاصر القديس توماس ، وكانا على دراية عظيمة باللغة العربية والكتاب العرب من الفارابى الى ابن رشد . واذا كان الفرنسيون المحدثون يرون ان فلسفة ريمون لول موجودة فى التقاليد الكنسية الاوغسطينية ، فانه من الامور المسلم بها ان العرب هم الذين عرفوا الغرب بالفلسفة القديمة ، وهذا شىء لا ينبغى أن يخجل منه المسيحيون . ويعتبر مارتين أول من عرف قيمة كتاب الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » ، ونقل كثيرا منه فى مؤلفه المعروف بـ « البوجيو فيداى » بمعنى « اتراء العقيدة » ، الذى يوجد فيه ــ الى جانب الغزالى ــ ذكر للرازى وابن رشد .

ولقد استخدم رجال الكنيسة حجج الغزالى فيما يتعلق بمسائل : الخلق من العدم ، ومعرفة الله تحوى صفاته ، والبعث بعد الموت ... وفى كتاب سان توماس المعروف بـ « السما » (أى الذروة Summa) يظهر اثر الغزالى فى افكاره التى يقرر فيها : ان قيمة العقل فى اظهار حقيقة الاشياء الالهية ، وان وحدة الله تثبت فى كماله ، وامكان الرؤية الالهية بالشوق ، وان المعجزات دلائل على حقيقة النبوة ، الى جانب آرائه فى حقيقة البعث والنشور . هذا كما يظهر التطابق بين الغزالى وبين سان توماس فى مسألة أن : السعادة تكمن فى معرفة الله الصوفية (٢٥) .

اما ابن رشد (٥٢٠ ــ ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ / ١١٩٨ م) فالراى فيه انه ينتسب الى أوروبا والفكر الاوروبى اكثر من انتسابه الى الشرق . ولقد ظل اثره واضحا فى ايطاليا حتى القرن الـ ١٦ م حينما قام الجدل بشأنه بين اكيللينى Achillini وبومبانازى Pomponazzi

---

(٢٤) نفس المرجع ، ص ٢٦٧ ــ ٢٦٩ .

(٢٥) نفس المرجع ، ص ٢٦٩ ــ ٢٧٤ .

كما ظل مذهب « الابن رشدية » فى أوروبا الىظهور العلم التجريبى . وهكذا ليس من المستغرب أن يوجد باللاتينية أكثر من عمل لابن رشـــدمما يفتقد فى اللغة العربية .

أما عن الابن رشدية التى عرفتها أوروبـافقد ظلت لعدة قرون تعنى ان الفلسفة حقيقـــة وان الدين المرسل غير صحيح ، وذلك بفضـــل سيجر (Siger) البـــرابانتى الذى هـــاجم المسيحية مستندا الى ارسطو . ففى رأى سيجران العقيدة والعقل متضادان ، وكان من الطبيعى عندما ادانته الكنيسة أن تدين مصدره ، علىزعمانه ابن رشد دون بحث او تحر . وهكذا أدين مذهب ابن رشد على انه اب للفكر الحر والكفر ،وذلك على عكس فكر ابن رشد الذى يوائم بين العقل والعقيدة ، كما يوضحه فى كتابه المشهور« فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة مـــن الاتصال » ــ الامر الذى يظهر بوضوح انه ضدمذهب الابن رشدية الاوروبية . والظاهر انسبب اللبس فى فهم ابن رشد يرجع الى ان مترجميـــهنقلوا « التأويل » ، الذى يدعو اليه ابن رشـــد اذا ما وجد تضاد ظاهرى بين الشريعة والعقل ،بمعنى « الزيف والاسطورة » .

والحقيقة ان افكار ابن رشد التى تقولبأنالعم القديم هو علة وسبب للموجود ، هى نفس الافكار التى تظهر عند القديس توماس والتىتنصعلى أن المعرفة الالهية هي علة الاشياء ، وعن هذا الطريق يصبح ابن رشد أكثر من معلق علىارسطوبالنسبة لعلماء المسيحية (٣٦) .

● **فى التصوف :** وفى التصوف يقرر نيكلسون انه الموضوع الذى يمكن للاسلام والمسيحية فى العصور الوسطى ان يلتقيا فيه ، وخاصة بعدأن تطور التصوف الاسلامى ابتداء من القرن الـ ١٣ م ، وسار فى قنوات لا يرى المتمسكونبأهدابالدين فيها شيئا من الدين ، بعد أن اخذ فى تمثل الفلسفة الهللنستية ، واصـــبحت فكـــرة الحبالالهى والاتحاد مع الله هي الفكرة الاساسيـة التى تنبنى عليها كل الافكار الدينيـــة والاخلاقيـــاتالصوفية (٣٧) .

واذا كان المحاسبى البصرى (ت ٨٥٧ م)هو أول من قدم تجربة تحليلية للحياة الداخليـــة فى طريق التصوف ، فان ذا النون المصرى (قرن٣ هـ / ٩ م) يعتبر أول من ادخل فكرة المعرفة الصوفية فى الاسلام ، وهي المعرفة الروحيـــة(الانجذابية أو الشوقية) التى تختلف عنالمعرفة العقلية التقليدية المعروفة بالعـــلم . وبفضـــلصوفية القرن الثالث الهجرى (٩ م) تأســـست النظرية الصوفية الكاملة التى تقول بانه كلمـــازادت معرفة الفرد بالله فني فيه ، وهى النظرية التى تطورت على يدىابى يزيد البسطامىفخرجتمنها نظرية البقاء التى تعنى وحدة الحياة فىالله، وهي التى تطورت الى نظرية الحلول عند الحلاج(ت ٩٢٢ م) التى راى اهل عصره انها مرتبطـــة بنظرية التجسد المسيحية ، والتى تختلف فعلاعن نظرية وحدة الوجود .

---

(٣٦) انظر فصل التصوف لـ نكلسون R.A. Nicholson ، ص ٢١١ ــ ٢١٣

(٣٧) نفس المرجع ، ص ٢١٥ ــ ٢١٨ .

ومنذ القرن التالي (٥ هـ/١٠م) حيث ظهرعدد من الكتب المنهجية العامة فى نظرية التصوف، مثل : اللمع لأبي نصر السراج ، وقوت القلوب لابي طالب المكي ، بدأ التصوف الاسلامي ينحرف الى فكرة وحدة الوجود او الهية الوجود(antinomianism) وذلك تحت وطأة انتشار التأثير الفلسفي اليوناني ، وخاصة فكرة ((**الفيض**)) . وهذا ما يظهر بطريقة ملفتة للنظر فى حياة واقوال الصوفي الفارسي ابي سعيد(٩٦٧ ــ ١٠٤٩م) . فهو يرى ان العابد الحقيقي يعيش بين الناس : ياكل وينام معهم ، ويبيع ويشتري منهم ، ويتزوج ويشارك فى الحياة الاجتماعية ، ولكنه لا ينسى الله للحظة واحدة . وذلك انه يرى كل المخلوقات بعين الخالق ، وهو يعمل ذلك بالجود والحب الذي يعرف انه احسن طريق للوصول الى الله ، وذلك افضل من جلب السعادة الى قلب المسلم . وابو سعيد ينظر الى الشريعة على انها « حالة » توثب ضرورية لمن كان على « الطريق » ، وهي غير لازمة لمن وصل الى الفرض . ففي رأيه اذن ان الاتحاد مع الله ليس تجربة مرحلية مؤقتة ، ولكنها الدائمة لفناء الشخص الفرد والاتحاد مع الطبيعة الالهية (٣٨) .

وبطبيعة الحال كان المتمسكون من اهل السنة يقفون بشدة ضد اصحاب هذه الافكار التي لا تتفق وتعاليم مدرسة التصوف القديمة ، وهذا ما يظهر فى رسالة القيشري (كتب ١٠٤٥م) الذي يرمي صوفية عصرة بالنفاق ، وفى كتاب كشف المحجوب (كتب ١٠٧٥م) حيث الهجوم الشديد على الصوفية ، ورمي افكارهم واعمالهم بالترهات الخرافية ، والنزعات الشهوانية ، والزندقة والكفر .

وهكذا وقع على الغزالي(١٠٥٨ ــ ١١١١م)، الذي عرف فى اوروبا بكنيته « ابو حامد Abuhamet » وبلقبه « Algazel »، العمل من اجل التوفيق بين اهل السنة والمتصوفة ، وذلك بفضل دراسته للدين والفلسفة والتصوف . وفى محاولته المجهدة فى سبيل الوصول الى الحقيقة راى الغزالي بوضوح ان الاشياء الخاصة بالصوفية لا تقرأ فى الكتب بل تتطلب التجربة المباشرة ، وانتهى من تجربته الصوفية الى ان الحقيقة مع اصحاب هذا المذهب ، وذلك ما اوحى اليه بحركة الاحياء الدينية التي عرضها فى كتاب احياء علوم الدين ، والتي اعترف بها خصوم التصوف . ولكن الغزالي اذا كان قد نجح فى جعل السنة صوفية ، عن طريق نظرته الى ان الروح عنصر يظهر فيه كنه الله وصفاته ، فانه لم ينجح فى جعل التصوف سنيا بمثل هذا القدر ، بسبب الافكار الجديدة التي بدات تدخل فى التصوف ، من : ارسطاليسية وافلاطونية حديثة ــ وهي الافكار التي كان لها اثرها فى الفكر السني ايضا . وكانت النتيجة هي قيام نظرية وحدة الوجود اوالوهية الكون ، التي تتلخص فى العلاقة الوثيقة بين الله والروح ، كما فسرها جلال الدين الرومي ، وحافظ ، وغيرهما من شعراء الفرس المتصوفين . اما مبتكرها الاصيل فهو محيي الدين بن عربي (المرسى الاندلسي مولدا ، الدمشقي وفاة =١١٦٥ ــ ١٢٤٠ م) (٣٩) .

---

(٣٨) نفس المرجع ، ص ٢١٩ ــ ٢٢٠ .

(٣٩) نفس المرجع ، ص ٢٢١ ــ ٢٢٤

وابن عربى يعتبر انبغ أصحاب النظر من الصوفية ، وفلسفته العالمية موجودة فى مؤلفه المعروف **بالفتوحات المكية** ، وفى **فصوص الحكم**. ووحدة الوجود عنده تعنى ان كل الاشياء وجدت كأفكار فى معرفة الله ، وهي لذلك تصدر عنه واليه تعود . ولا يوجد خلق من العدم ، والكلمة هي الشكل الظاهر لما هو الشكل الباطن فى الله. وبينما يكشف كل حدث بعض صفات الحقيقة ، فان الانسان هو النواة التى تتخذ فيها كل الصفات الالهية ، وفى الانسان يصبح الله شاعرا بوجوده بشكل تام . هكذا تظهر عناصر من المعرفة الفنوصية ، والافلاطونية الحديثة والمسيحية ، وغيرها فى مذهب ابن العربى ، وهو فى الاساس مذهب المعرفة (Logos) . فالالوهية تظهر بشكل حق فى فكرة الانسانية ، التى كان آدم اول تجسيد لها . والانسان الكامل هو صورة الله ، والنموذج للطبيعة ، والمتأمل فى الرحمة الالهية التى بها يحيى العالم ويبقى ، وهو النبى محمد ـ الانسان المثالى (٤٠) .

ومن هذا الطريق ظهرت المدائح النبوية التى تقول انه : لو لم يكن نور سيدنا محمد لما انكشف سر على وجه الارض ، ولما تفجر ينبوع او جرى نهر ، وذلك انه بالنسبة لابن عربى ، فان القداسة (العبادة) الشعبية للنبى وللاولياء ليست فى الحقيقة الا شكلا من أشكال العقيدة التى يكشفها الله نفسه . ولما كانت الروح هى تعبير عن الوجود الالهى فان ابن عربى ينسب حرية الاختيار الى الاعمال الانسانية . ولما كان الشر لذاته غير موجود ، تكون النار حالة مؤقتة ، وكل عاص سينجو . ومثل هذه الافكار تذكر بآراء المفكر الاسبانى اليهودى « اسبينوزا » . واذا كان من غير الاكيد معرفة ما اذا كان اسبينوزا قد تأثر بأقوال ابن عربى التى تظهر مجردة أو غريبة غير معقولة فى بعض الاحيان ، فمن المعروف أن كثيرا من علماء اوروبا فى العصور الوسطى تأثروا بأعماله . ولقد أوضح اسين بلاسيوس Asin Palacios ان كثيرا من وصف ابن عربى لجهنم والفردوس قريبة مما هو عند دانتى ، بشكل يجعل توارد الخواطر امرا غير وارد .

فدانتى يقول أنه كلما كان يصعد الى اعلاى الفردوس ، كان شوقه يزداد ، ورؤياه النفسانية تقوى برؤية الغبطة التى تزداد بهاء . ونفس هذه الفكرة توجد فى شعر ابن عربى ، المؤلف قبل ذلك ، وهو **ترجمان الاشواق** . واذا كان ابن عربى قد شرح بعض اشعاره الصوفية التى ثار حولها الجدل ، فكذلك فعل دانتى ، فى **الاعتراف** ، Convito عندما قرر عزمه على تفسير بعض الأناشيد التى الفها فى وقت مبكر ، والتى فسرت خطأ على انها تتعلق بالحب الحسي وليس بالشوق العقلى .

وبهذه المناسبة يمكن التأكيد ان قصة الاسراء والمعراج مع بعض الافكار الشعبية

---

(٤٠) نفس المرجع ، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥

والفلسفية الخاصة بما بعد الحياة ، مما نقل عن المحدثين من أهل السنة أو من المفكرين من أمثال : الفارابى وابن سينا والغزالى وابن عربى، قد دخلت فى الثقافة الاوروبية منذ القرن الثالث عشر (٤١) .

● **فى الطب والعلوم** : والى جانب ذلك يحوى كتاب **تراث الاسلام** ثلاثة فصول فى العلوم البحتة وتطبيقاتها ، هي : العلم والطب ،والفلك والحساب ثم الموسيقى . وأول ما نود الاشارة اليه اذا كان الأثر العربى اوالاسلامى غير واضح بما فيه الكفاية فى أوروبا العصور الوسطى فيما يعرف بالعلوم النظرية ،من : الأدب والجغرافيا والفلسفة والتصوف بسبب صعوبة المنهج الذى يقتضى وجود وثائق تثبت الصلات التفصيلية المباشرة بين العالم الاسلامى والغرب الاوروبى المسيحى ، فان الأثر العربى فى مجال العلوم البحتة وتطبيقاتها يظهر بشكل أوضح .

وفى فصل العلم والطب يبدأ « ماكس ميرهوف Max Meyerhof » بالاشارة الى انه مازالت توجد مادة عربية كثيرة فى هذا الموضوع لم تدرس بعد ، وان ما درس منها لا يسمح الا بمعرفة الخطوط العريضة لما قام به العرب والاسلام فى هذا المجال . وهو فى دراسته يقسم الموضوع تاريخيا الى اربعة مراحل ، هى : العصر المبكر (الى ٧٥٠ م) ، وعصر الترجمة (الى ٩٠٠ م) ، والعصر الذهبى (الى ١١٠٠ م) ، ثم عصر الاضمحلال ، ويختم ذلك بالكلام فى التراث المبنى على علوم اليونان .

فقبل تكوين الدولة الاسلامية كان العلم اليونانى قد توقف عن الحياة منذ قرون ، بعد أن صار فى أيدى علماء يكتفون بالتعليق على ارسطو ، وابيوقراط ، وجالينوس ، وبطليموس ، وارشميدس ، وغيرهم . ومع ان الاسكندرية كانت عاصمة العالم العلمية الا ان الطب كان معروفا فيها بطريقة نظرية ، بعد أن انصرف شعب مصر الى الانتصار للمسيحية ، فانغلق على نفسه ومال الى النظر والتصوف . وهذا ما يفسر كيف أن تربة مصر لم تكن ، وقتئذ ، صالحة للتطور العلمى ، وكيف ان مصر لم تكن وسيطا جيدا بين العرب واليونان، فتركت هذه المهمة الى النساطرة السريانيين فى الجزيرة (حيث الرها) وغرب فارس (حيث جند يسابور) (٤٢) . وبفضل نشاط السريانيين نقلت الى لغتهم (السريانية أو الارامية الحديثة) كثير من كتب اليونان فى العلوم والطب ، مثل : أعمال جالينوس ،واهارون الطبيب الاسكندرى ، وبعض اعمال ارسطو فى التاريخ الطبيعى والفلك وعلم وظائف الاعضاء .وظهرت فى السريانية اعمال يونانية أخرى ، فى تربية الماشية والزراعة والبيطرة والكيمياء وغيرها .

---

(٤١) نفس المرجع ، ص ٢٢٦ ــ ٢٢٨

(٤٢) انظر فصل العلم والطب ، لميرهوف ، نفس المرجع ، ص ٣١١ ــ ٣١٣ .

ومع ان جنديسابور بقيت مركزا علميا فى صدر الاسلام ، فقد بدأ ازدهار دمشق كمركز طبى منذ ايام الأمويين ، وفى العهد الاموى ترجم كتاب أهارون الاسكندرى فى الطب الى العربية بمعرفة ماسرجويه اليهودى الفارسى ، فكان أول كتاب علمى فى اللغة العربية (٤٣) .

وفى عهد الترجمة التى بلغت الذروة على عهد المأمون (٨١٣ — ٨٣٣ م) ، انتقل الى العالم الاسلامى ــ بفضل كبار المترجمين الذين كانوا فى نفس الوقت أطباء وفلاسفة ، مثل **بنى بختيشوع** واسرة **حنين بن اسحق** (٨٠٩ — ٨٧٧ م) ــ معظم التراث اليونانى من الاعمال الموسوعية لكبار الكتاب . وبفضل حنين بن اسحق الذى كان محبا للجدل فى نظريات جالينوس اصبح لهذا الاخير مركز ممتاز فى الشرق فى العصور الوسطى ، وكذلك فى الغرب بطريقة غير مباشرة . اما اعمال ابيوقراط فقد ترجمها تلامذة حنين الذى راجعها بنفسه ، كما ترجم تعليقات جالينوس على ابيوقراط . وتراجم حنين ــ الموجودة فى مكتبات القسطنطينية ــ تدل على تملكه لناصية اللغة العربية ، مع سهولة التعبير بها عن الافكار اليونانية ، وملكة عجيبة فى الايجاز المفيد . ولحنين تآليفه الخاصة فى الطب ، مثل : المسائل فى الطب ، والرسائل العشرة فى العين ، الذى يعتبر اقدم الكتب المعتمدة فى طب العين .

وفى المنهج الذى اتبعه حنين فى الترجمة يحكى انه جال فى الجزيرة والشام ومصر والاسكندرية بحثا عن بعض مؤلفات جالينوس ، فلم يجد الا نصفها فى دمشق . وهو يقرر انه كان يقوم النص عن طريق مقابلة ثلاث نسخ يونانية مخطوطة ، وهو المنهج الحديث جدا فى تحقيق النصوص (٤٤) .

وكان للمترجمين تآليفهم الطبية التى عرضت كل ما كان معروفا عن الطب : كأمراض الجسم ابتداء من الراس ونزولا الى الأقدام ، الى جانب موضوعات فى الصحة والسموم والأغذية والمناخ وغيرها . والى جانب ذلك النوع من الكتب التى كانت تعرض كل مرض ، واسبابه ، واعراضه ، وعلاجه بلغة واضحة مختصرة ، كان من نماذج الأدب الطبى المحبب الى العرب تلك الكتب المؤلفة فى شكل اسئلة واجوبة ، وهذا النوع اعطى للطب العربى شكله الجدلى (٤٥) .

ومعارفنا عن ترجمة العلوم الاخرى غير الطبية قليلة الى حد ما ، ولو أن معظم العلوم الارسططاليسية ترجمت الى العربية ، مثل : الفيزياء ، والمناخ ، والحياة ، والكون ، والفساد ، والتاريخ الطبيعى ، وعلم النبات ، والمعادن ، والحيل (الميكانيكا) . كما ترجمت بعض الرسائل الافلاطونية الحديثة الأصل ، مثل : سر الخلق ، والعلل المنسوب الى ابولونيوس الطيانى الذى

---

(٤٣) نفس المرجع ، ص ٣١٤ .

(٤٤) نفس المرجع ، ص ٣١٦ — ٣١٨ .

(٤٥) نفس المرجع ، ص ٣١٩ — ٣٢٠ .

عرفه العرب بألينوس ، وغيرها من العلوم الهلنستية التى ظهرت فى نماذج عربية جديدة . هذا ، وفى الكيمياء ترجمت بعض الأعمال اليونانية ، ولكن تحت اسماء مزيفة . واذا كان جابر بن حيان الذى توفى فى أوائل القرن الـ ٩ م يعتبر ابا الكيمياء ، فان عالمى الكيمياء النظرية فى هذا القرن هما : حنين والكندى .

ومن الترجمة انتقل علماء العرب الى الانتاج العلمى الأصيل ، واهم مثل لذلك هي تآليف فيلسوف العرب الكندى ، الذى ينسب اليه اكثر من ٢٦٥ عملا ، فى : الفيزياء والطقس ، والكثافة ، والمد ، والبصريات ، وانكسار الضوء والموسيقى . واذا كانت معظم اعمال الكندى قد ضاعت ، فقد بقيت لنا بصرياته فى ترجمة لاتينية كان لها اثرها فى اعمال روجر بيكون وغيره من العلماء فى الغرب .

ولقد جذبت **الميكانيكا (الحيل)** انتباه كثير من العلماء فألفوا الكتب فى رفع الماء ، ودواليب الماء ، والموازين ، والساعات المائية . وفى التاريخ الطبيعى ازدهر (من القرن ٨ م) ادب خصب فى شكل تقارير عن الحيوانات ، والنبات ، والاحجار . وهي وان كانت قد الفت لاغراض ادبية الا أنها حوت معلومات مفيدة . ومن الكتب التى اثارت جدلا كثيرا : كتاب الزراعة النبطية لابن وحشية (ت : ٨٠٠ م) ، الذى يحوى معلومات مفيدة عن الحيوانات والنباتات وزراعتها ، مع حكايات وترجمات مصطنعة من البابلية وغيرها من المصادر السامية (٤٦) .

وبفضل صلات الخلافة بالهند والتركستان وسواحل أفريقية الشرقية زادت المعارف عن الاحجار الثمينة التى مازالت اسماؤها الاوروبية تذكر بأصولها العربية والفارسية ، مثل : البزوار (bezoar) وأصلها بالفارسية « باد زهر » بمعنى الواقى من السم . كما عرفوا كثيرا من النباتات والادوية والبهارات التى لم يعرفها اليونان ، مثل : الكافور ، الخولنجان ـ وهى الكلمة الفارسية المأخوذة من الكلمتين الصينيتين : « كاوليانج تشانج » ـ والمسك (من التبت) ، وقصب السكر من (الهند) ، والعنبر من (شواطىء المحيط الهندى) (٤٧) .

وبنهاية عصر الترجمة كان **علماء الفيزياء والعلوم من المسلمين** يقفون على قاعدة صلبة من علوم اليونان التى أضيف اليها جزء كبير من علوم فارس والهند . ومنذ ذلك الوقت بدأوا يعتمدون على مصادرهم الخاصة ويطورون علومهم . وهكذا انتقل الطب من ايدى علماء النصارى والصابئة الى ايدى المسلمين ، والفت دوائر معارف طبية هائلة ، صنفت فيها معلومات الاجيال السابقة بعناية فائقة . واشهر مؤلفى هذه المدرسة الجديدة هو الرازى ، الذى عرف فى أوروبا بلقبه فى شكل « رهازس Rhazes » (٨٦٥ ـ ٩٢٥ م) ، الذى يعد من أعظم الاطباء فى كل زمان ، والذى يعد له اكثر من ٢٠٠ (مائتى) تأليف نصفها فى الطب . ومن اشهر اعماله رسالته

(٤٦) نفس المرجع ، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١ .

(٤٧) نفس المرجع ، ص ٣٢٢ .

فى الجدرى والحصباء التى ترجمت الى اللاتينية منذ وقت مبكر ، ثم الى لغات مختلفة اخرى ، وطبعت حوالى ٤٠ (اربعين) مرة ما بين سنة ١٤٩٨ و ١٨٦٦ م (٤٨) .

والحقيقة **ان الرازى** يعطى أوضح معلومات عرفت عن هذين المرضين ، مما يعنى روحا عالية فى الملاحظة ودقة بالغة فى تسجيل اعراض المرض ، من : الحمى المستمرة ، والم الظهر ، وحكاك الأنف ، والرعشة اثناء النوم الى الالم اللاسع فى الجسم ، واحتقان الوجه ، واحمرار الوجنتين والعينين ، وثقل الجسم ، والم الزور والصدر مع صعوبة التنفس والسعال ... الخ . واهم مؤلفات الرازى هو موسوعته الطبية المعروفة باسم «الحاوى» الذى يحوى حقيقة كل المعلومات الطبية اليونانية والسريانية والفارسية والهندية والعربية . والى جانب ذلك يعطى الرازى آراءه الشخصية ، كما يقدم كثيرا من تجاربه العملية المثيرة .

ولقد ترجم الحاوى الى اللاتينية فى سنة ١٢٧٩ م ، وانتشرت نسخ منه خلال القرون التالية ، فكان له أثره المعروف فى الطب فى أوروبا .

ومن بين مؤلفات الكندى فى الحساب ، والفلك ، والعلوم الطبيعية ، والمادة ، والفضاء ، والوقت ، والحركة ، والتغذية ، والنمو ، والطقس ، والبصريات ، تأكدت أهمية أعماله فى الكيمياء . فلقد تميز الكندى عن سابقيه من الكيمائيين وعلى رأسهم جابر بن حيان بتصنيفه الصحيح للمواد ، وفى وصفه الواضح للعمليات الكيميائية ، وتجاربه التى كثيرا ما خلت من العناصر الصوفية . فبينما قسم جابر وغيره من الكيمائيين المواد المعدنية ، الى : اجسام (مثل : الذهب والفضة) ، وأرواح (مثل : الكبريت والزرنيخ) ، ونفوس (مثل الزئبق والنوشادر) ، صنف الرازى المواد الكيمائية الى : نباتية ، وحيوانية ، ومعدنية ، وهى الفكرة التى نقلها عنه المحدثون (٤٩) .

ومن معاصرى الرازى الذى عرفوا فى اوروبا **اسحق اليهودى** (٨٥٥ ــ ٩٥٥ م) ، وهو المصرى الذى صار طبيبا لخليفة القيروان الفاطمى . فلقد كانت اعمال اسحق من أول ما ترجم الى اللاتينية بمعرفة قسطنطين الافريقى حوالى سنة ١٠٨٠ م ، وكانت لها آثارها فى الطب الغربى فى العصر الوسيط ، وحتى القرن الـ ١٧ م ، حيث كان يشير اليها روبرت بيرتون (١٥٧٧ــ١٦٤٠م) .

ومن بين مؤلفات اسحق الطبية رسالة عبرية صغيرة الحجم عظيمة الفائدة ، كانت تستخدم كمرشد للاطباء . وفى تلك الرسالة تظهر فكرة اخلاقية عالية عن مهنة الطب ، اذ يسجل اسحق بعض مأثوراته المهنية ، ومنها : اذا نزلت بطبيب مصيبة فلا تسرع باذانته اذ لكل واحد يومه . واجعل مجدك فى مهارتك ولاتبحث عن الشرف فيما يلحق الخجل بغيرك .

---

(٤٨) نفس المرجع ، ص ٣٢٣ .

(٤٩) نفس المرجع ، ص ٣٢٣ ــ ٣٢٥ .

ولا تهمل زيارة الفقراء ومداواتهم ، فلا اشرفمن هذا العمل . وارح الذى يعانى من المرض بوعدك بشفائه ، وان كان فنك لايساعدك ، فانذلك يعين قواه الطبيعية . وهذا لا يمنع من النصيحة المادية التى تتطلبها المهنة : اطلب اجركاثناء شدة المرض ، فبعد الشفاء سينسى المريض ما فعلته له .

واشهر تلاميذ **اسحق هوابن الجزار** (ت :١٠٠٩ م) ، واشهر أعماله « زاد المسافر » الذى ترجممبكرا الىاللاتينية واليونانيةوالعبرية،وكان مرغوبا فيه من قبل الاطباء وقتئذ ، وان كان المترجم قسطنطين نسبه الى نفسه (٥٠) .

اما **عن الكيمياء** التى كانت تهدف الىتحويل المعادن الى ذهب ، مما أدى الى قيام اعمال تجريبية ، فانها ظلت مصحوبة باتجاهات نظريةغير منظمة ، وخاصة بعد ان دخلتها ــ من مدرسة الاسكندرية ــ اتجاهات صوفية نابعة من نظرية المعرفة والافلاطونية الحديثة . وهكذا انقسمت الكيمياء الى نظرية وعملية علمية . وفى نطاق العلمية ينسب الى جابر انه نجح فى الوصول الى كثير من المركبات الكيمائية ، مثل :الكبريتات النقية والشب والنوشادر ، واكسيد الزئبق ، وخلات الرصاص ، وغيرها ، كما عرف خليط الأحماض المعروف بالماء الملكى الذى يذيب الذهب والفضة .

ولقد ترجمت مؤلفات جابر الى اللاتينية ،وخاصة كتابه فى « صناعة الكيمياء » بمعرفة الانجليزى روبرت الشسترى سنة ١١٤٤ م ،بينما ترجم « كتاب السبعين » جيرار الكريمونى (ت : ١١٨٧ م) (٥١)

وفى الطب كان لابن سينا (Avicenna) ٩٨٠ ــ ١٠٣٧ م) اثره الكبير فى أوروبا بفضل موسوعته الطبية المعروفة بالقانون ، التى تعتبرنموذجا للتصنيف فى اللغة العربية ، بما تحويه ، من : طب عام ، وادوية مفردة ، وامراض كل اعضاء الجسم من الرأس الى القدم ، وخصائص الامراض ، والصيدلة . ويسجل ميرهوف انطريقة التصنيف هذه فى القانون معقدة ، وانها السبب فيما اصاب التصنيف عند العلماء الغربيين من مرض التعقيد .

ولقد ترجم الكتاب الى اللاتينية فى القرن الـ ١٢ م بمعرفة جيرار الكريمونى ، ثم انه كثر الطلب عليه حتى انه خلال الثلاثين سنة الاخيرة من القرن الـ ١٥ م نشر ١٦ مرة ، كما نشر اكثر من ٢٠ مرة فى القرن الـ ١٦ ــ دون ما نشر منه جزئيا ــ كما ظل يطبع ويقرأ حتى النصف الثانى من القرن الـ ١٧ م .

وممن عرف فى أوروبا **ابو القاسم** Abulcasis ت ١٠١٣ م) الذى كان طبيبا فى بلاط قرطبة . ومما يذكر له اهتمامه بالجراحة التىكان قد اهملها المسلمون حتى وقتئذ . ورسالته

(٥٠) نفس المرجع ، ص ٣٢٥ ــ ٣٢٦ .

(٥١) نفس المرجع ، ص ٣٢٧ ــ ٣٢٨ .

فى الجراحة التى تعتمد على الكتاب السادس لبولص الايجينى ، مع اضافات كثيرة ، تحوى صورا لآلات الجراحة التى كان لها اثرها عند غيره من الكتاب العرب ، والتى ساعدت على تاسيس علم الجراحة فى أوروبا ، بعد أن ترجمت منذ وقت مبكر الى اللاتينية والبروفنسالية وكذلك العبرية . ومما يذكر ان الجراح الفرنسى الشهير « جى دى شولياك » (١٣٠٠ ــ ١٣٦٨ م) اضاف النسخة اللاتينية الى بعض مؤلفاته (٥٢).

وفى القرن الحادى عشر الميلادى عرفت مصر والشام نشاطا طبيا كبيرا ، فظهر على بن رضوان القاهرى (ت ١٠٦٧ م) الذى ترجم له تعليقه على جالينوس ، كما ترجمت جداول ابن بطلان البغدادى (ت ١٠٦٣ م) التى تعتبر نموذجا رائعا فى الطب العام الى اللاتينية .

ومن انتاج هذه الفترة الذهبية الذى ترجم الى اللاتينية عدد من الرسائل المؤلفة فى الادوية المفردة والمركبة ، مثل رسالتى ماسويه الماردينى (البغدادى والقاهرى ــ ت ١٠١٥ م) ، وابن وافد الاندلسى (ت حوالى ١٠٧٤ م) اللتين ترجمتا وطبعتا اكثر من خمسين مرة .

وفى طب العيون ترجمت رسالتا على بن عيسى البغدادى (Jesu Haly) وعمار الموصلى (Canamusali) اللتان اضافتا الكثير الى ماكتبه اليونان من عمليات وملاحظات شخصية ، واللتان ظلتا احسن ما كتب فى طب العين حتى النصف الاول من القرن الـ ١٨ م ، عندما بدات نهضة طب العيون فى فرنسا .

واذا كانت مؤلفات البيرونى (٩٧٣ ــ ١٠٤٨ م) ، وكذلك المسعودى (ت فى القاهرة ٩٥٧م) لم تعرف فى أوروبا العصور الوسطى ، فان البيرونى كان من اعظم علماء المسلمين الموسوعيين العالميين بفضل تآليفه ، فى : الطب والنجوم والحساب والفيزياء والجغرافية والتاريخ . اما المسعودى فهو الذى يمكن أن يسمى بلينى (Pliny) العرب بفضل موسوعته « مروج الذهب » التى يصف فيها الزلازل والبحار وطواحين الهواء التى ربما كانت ابتكارا ينسب للشعوب الاسلامية ، فانه قدم ما يمكن ان يكون نظرية مبدئية فى التطور أى النشوء والارتقاء (٥٣).

ومن أهم اعلام علماء العرب الذين آثروا فى أوروبا يذكر ابو على الحسن بن الهيثم البصرى المعروف بالخازن الذى دخل فى خدمة الفاطميين (٩٩٦ ــ ١٠٢٠ م) . ولابن الهيثم مؤلفات فى الهندسة والفيزياء ، لم يكتف فيها بالنقل من كتب القدماء بل أضاف اليها الكثير من عنده ، كما أنه الف فى الطب ــ صناعته الاولى .

ولقد ضاع كتابه فى البصريات الذى يعتبر أهم مؤلفاته ، وان كان لحسن الحظ قد بقى لنا فى ترجمته اللاتينية . وفيه عارض الخازن نظرية اقليدس وبطليموس فى ان العين ترسل شعاعا

---

(٥٢) نفس المرجع ، ص ٣٢٩ ــ ٣٣١

(٥٣) نفس المصدر ، ص ٣٣٢ ــ ٣٣٣ .

بصريا لتلتقط صور الاشياء ، كما ناقش انتشارالضوء والالوان والخداع البصرى والانكسار الضوئى ، مع تجارب لقياس الزوايا الساقطةوالمنعكسة . واسم ابن الهيثم مازال مقترنا مع مايعرف ب « مسألة الخازن » ، وهى : فى الجسم الكروى من محدب أو مقعر تحدد المرآة الاسطوانية او المخروطية النقطة التى منهاينعكس شيء فى وضع معين الى عين فى وضع معين . وهى المسألة التى ادت الى نسبية الدرجة الرابعةالتى حلها الخازن باستعمال خط افتراضى .

وبفضل تجارب الخازن ، فى انعكاسات الضوء خلال وسيط شفاف كالماء والهواء ، وخلال اجسام كروية كالآنية الزجاجية ، فانه وصل قريبا جدا من اكتشاف نظرية العدسات المكبرة، التى صنعت فى ايطاليا بعد ذلك بثلاثة قرون ، بينما مرت اكثر من ستة قرون قبل ان يكتشف « سنل Snell » وديكارت قانون جيب المثلثات وهكذا اعتمد روجر بيكون (قرن ١٣ م) وكل كتاب البصريات فى العصر الوسيط فى الغرب على أعمال الخازن ، فى البصريات ، كما آثرت اعماله فى ليوناردو دافنشي ايضا وفى يوحنا كبلر (Kepler)

والغريب فى الامر انه اذا كان الكثير من علماء المسلمين قد علقوا على اعمال الخازن فانهم لم يأخذوا بنظريته فى الرؤية ، ولو أن البيرونى وابن سينا يتفقان معه فى انه ليس شعاع العين هو الذى يخرج من العين نحو الاشياء المرئية ، بل ان صورة الشيء المرئى هى التى تدخل فى العين ، عن طريق العدسة العينية . والى جانب اهتمامه فى أواخر ايامه بالزجاجة الحارقة وفهمه لطبيعة البؤرات والتكبير وقلب الصورة ، مما هو اهم بكثير مما عرفه اليونان ، فانه يعتبر اول من فكر فى تجربة الحجرة المظلمة لرؤية الكسوف ، مما يعتبر تمهيدا لاختراع صندوق التصوير الشمسى المعروف بالكاميرا .

ورغم ان الابتكار فى ميدان العلوم تخبو جدوته ابتداء من القرن الثانى عشر ، فقد ظهر عدد من العلماء الذين عرفت أوروبا اعمالهم الجيدة ، مثل : ابن زهر الاشبيلى (Avenzoar ت١١٦٢م) وابن رشد القرطبى Averroes ت فى مراكش١١٩٨ م) اللذين عرفا كطبيبين الى جانب اشتغالهما بالفلسفة . وأهم اعمال ابن زهر هو كتاب « التيسير » فى تسهيل العلاج ، الذي ترجم الى اللاتينية سنة ١٢٨٠ م تحت نفس عنوان العربي (Theisir) بمعرفة بارا فيكيوس فى البندقية حيث طبع اكثر من مرة . وتتلخص اهمية كتاب التيسير فى انه يظهر استقلال الفكر بسبب اعتماده على الملاحظة والتجربة الشخصية ، وهو نفس السبب الذي ادى الى انه لم يلق عند العرب نفس النجاح الذي لقيه فى اوروبا .

اما ابن رشد الذي رأيناه من اشهر الفلاسفة الارسططاليسيين، فقد كتب حوالي ١٦ (ستة عشر) عملا فى الطب ، اشهرها عرفته اوروبا جيدا فى ترجمته اللاتينية ، وهو كتاب « الكليات » . وتمت الترجمة بمعرفة «بوناكوزا» (Bonacosa) البادواني ، سنة ١٢٥٥ م ،

وطبع عدة مرات مع « تيسير » ابن زهر . وفى« الكليات » يظهر ابن رشد صاحبا مخلصا لارسطو ، وخاصة فى موضوع وظائف الاعضاء ،وعلم النفس . وهو يقدم دائما آراء الرازي وابن زهر على آراء هيبو قراط وجالينوس (٥٤) .

واذا كانت المكتبة العربية لم تحرم من التآليف الكثيرة فى ميادين العلم المختلفة ، فى القرون التالية فان الملاحظة فى تلك التآليف انهافقدت روح الرغبة فى التجديد والاضافة : باكتفاء اصحابها بالتلخيص والتصنيف .

ومن ذلك العرض للانتاج العربي فى الطب والعلوم يظهر ان اضافة العرب الى الطب اليوناني كانت تجريبية علاجية ، ولو انهم اهملواالتشريح تكريما للجسم الانساني واتقاء للتمثيل به . كذلك كان للعرب اضافاتهم فى علم النبات عن طريق التجربة والممارسة العملية ، ومثل هذا ظهر بجلاء فى ميدان البصريات بفضل ابن الهيثم . وهكذا لم يكن هناك وجه للمقارنة بين الطب العربي فى مطلع القرن الثاني عشر وبين الطب الكنسي الاوروبي الذي كان فى حالة يرثى لها وقتئذ ، باستثناء مدرسة سالرنو ، قرب نابولي ، التي كانت على دراية بالطب اليوناني .

ومنذ هذا الوقت تقريبا بدأ تسرب العلم العربي اليوناني الى اوروبا العصور الوسطى المجدبة . وكان للمغامر التونسي قسطنطين الافريقي ــ الذي صار قسيسا فى دير مونت كاسينو فى كامبانيا ــ دور بارز فى ترجمة كثيرمن علوم العرب الى اللاتينية فيما بين سنة ١٠٧٠م وسنة وفاته ١٠٨٧م . فلقد ترجم قسطنطين الافريقي عددا من اعمال ابيقراط وجالينوس مما عربه حنين بن اسحق ، كما ترجم لحنين نفسه رسائله العشرة فى العين ، وغير ذلك مثل : كتاب علي عباس Haly Abbas) واسحق المتطيب ، وكتاب الرازي فى الكيميا ء . واذا كان يؤخذ على قسطنطين خطأ ترجمته واضطرابها ، فالاخطر من ذلك انه كان ينسب تراجمه الى نفسه (٥٥) .

اما عن دور مدرسة طليطلة ــ بعد أن سقطت فى ايدي الاسبان ــ فى الترجمة ونقل علوم العرب الى اوروبا فهو معروف . ومن اشهرمترجمي طليطلة : ادلارد الباثي الانجليزي ، وبطرس الفونسي اليهودي . اما عن الدور الذي قام به جنديسلاف الدومنيكاني وجيرار الكريموني (قرن ١٢م) فى حركة الترجمة هذه ، فهو لا يقارن الا بما تم على عهد الخليفة المأمون فى بغداد . وبفضل تراجم جيرار التي تناولت حوالي ٨٠ (ثمانين) مؤلفا عربيا فى مختلف العلوم يمكن اعتباره والد حركة الاستعراب فى اوروبا (٥٦) .

---

(٥٤) نفس المصدر ، ص ٣٣٩ ــ ٣٤٠ .

(٥٥) نفس المصدر ، ص ٣٤٥ ــ ٣٤٦ .

(٥٦) نفس المرجع ، ص ٣٤٧ .

وكما حدث في طليطلة حدث في صقلية التي استرجعها النورمانديون من العرب نهائيا سنة ١٠٩١م ، حيث قامت مجموعة كبيرة من المترجمين ــ بتشجيع من ملوك صقلية الجدد ــ بنقل الكثير من علوم العرب ، كما نقلوا مباشرة عن اليونانية ايضا . ومن اشهر مترجمي صقلية فراجوت (Farragut) الجرجنتي اليهودى ، وموسى البلرمي ، ثم ميكائيل سكوت (ت ١٢٣٥م) الذي كان مقربا من الامبراطور فردريك الثاني .

اما عن الاثر الصليبي فى حركة الترجمة فكان قليلا ، وهو الامر المستغرب . اذ لا يوجد ذكر الا لترجمة واحدة قام بها فى انطاكية ستيفان البيزاني الذى تدرب فى مارلنو وصقلية ، وهي ترجمة كتاب علي عباس الذى كان قد ترجمة من قبل قسطنطين الافريقي (٥٧) .

وبناء على حركة الترجمة هذه اصبحت الجامعات الاوروبية (فى القرن ١٢م فى : بولونيا ، وبادوا ، ومونبلييه ، وباريز ، مراكز علمية بديلة لمراكز بغداد والاسكندرية حيث اصبحت برامجها التعليمية مبنية على قراءة العلم القديم الذى انتقل من خزانته العربية الى الخزانة اللاتينية .

فى الفلك والعلوم والرياضة :

● وبعد الطب والفلسفة نعرض لفصل الفلك وعلوم الحساب للبارون كارا دى فو ميدان (Carra de Vaux) ويبدأ دى فو الموضوع بالاشارة الى منجزات العرب فى ميدان العلم ، فينص على انهم استخدموا الصفر ، رغم انهم لم يبتكروه ، وبذلك اصبحوا مؤسسي علم الحساب المستخدم فى الحياة اليومية . والعرب هم الدين ابتكروا الجبر وجعلوه علما كاملا بعد أن طوروه ، وتقدموا نحو ابتكار الهندسة التحليلية . وهم الذين اسسوا ، من غير شك ، علم حساب المثلثات المسطحة والكروية ، وهو العلم الذي لم يوجد ، حقيقة ، عند اليونان . وبفضلهم حفظت لنا فى اللغة العربية اعداد من الكتب اليونانية التي ضاعت اصولها ، مثل : المخروطات لابولونيوس ، والكرويات لمينيلاوس ، والحيل (الميكانيكا) لهيرو الاسكندرى ، والهوائيات لفيلو البيزنطي ، وغيرها (٥٨) .

اما عن علماء العرب والمسلمين ، من : عرب وفرس وترك ونصارى ويهود ، فانه رغم اختلاف اصولهم فقد كانت تربط بينهم سمات واحدة ، وهدف واحد ، هو : التبسيط العلمي والشرح . كما انهم كانوا مصنفين ممتازين ، مع انهم لم يقوموا بتعميمات كبيرة ، او اعمال توفيقية هامة ، ورغم راي الكاتب فى ان مؤلفاتهم تذكر بكتب فى المنهج المقرر فى الجامعة او المدارس الثانوية ، فانه يقرأن العرب ، الذين كانوا تجارا ورحالة ورجال قانون ، لهم عقلية ايجابية ، ولذلك كان لعلمهم هدف عملي : فالحساب من اجل التجارة ، والفلك لغرض الرحلة ، ولامور

(٥٧) نفس المرجع ، ص ٣٤٩ .

(٥٨) انظر فصل الفلك والحساب ، لكارادى فو ، ص ٣٧٦ .

الدين ، من : مواقيت الصلاة ، واتجاه القبلة ،وتحديد بداية الاهلة . وبناء على ذلك كان العربي عمليا لا يفرق في الخيال . اما اللغة العربيـة ،فبفضل جفافها ودقتها التي تذكر بأسلوب فولتير في الفرنسية ، كانت انسب للتعبير العلمي الدقيق منها للبلاغة وشعر الملاحم ، وانسب للتشكيل في اصطلاحات فنية . وهكذا ، لم يكتب علمـاء العرب بالشعر ، كما فعل الهندوس الذين الفوا الجبر في اشعار ، ولم ينشروا مشاكل تاريخية مثلما فعل اليونان ، وهم لا يتذوقون الاعـداد الكبيرة والازمنة الطويلة : فليس عندهم مثـل ايام براهما الهندوسية ، او ما يعرف باعـداد الماشية عند ارشميدس (٥٩) .

ومنذ بناء بغداد بدا التعرف على علوم المشرق وعلوم اليونان . فتخطيط بغداد تم بمعرفة الفلكي الفارسي نوبخت ، وما شاء الله اليهودي . وأول من قدم من علماء الهند الى بلاط بغـداد هـو « مانكا » الذي قدم الى المنصور كتاب السند هند(سدهانتا (Siddhanta)) ، وهو رسالة في الفلك على الطريقة الهندية . وفي هذا الوقت كان ابن يعقوب الفزاري اول مسلم يقـوم بعمـل الاسطرلاب ، ويكتب عن استخدام آلـة الرصـد الفلكية المعروفة بذات الحلق ، ويعـد جـداول حسابية بالسنوات القمرية .

وعندما بدات حركة الترجمة في هذا الوقت، كانت باكورة انتاجها : اربعاع بطليموس ، اذ ترجمها يحيى بن البطريق (ت ٨١٥م) ثم علق عليها عمر بن الفرحان (ت ٢٠٠هـ/٨١٥م) ، صديق يحيى البرمكي، الذي ترجم ايضا بعض الاعمال الهندسية من الفارسية (٦٠) .

وعندما نشطت حركة الترجمة تم نقل كتب اقليدس ،والمجسطي لبطميوس .وبدات الدراسة الفلكية العملية عندما امر المامون بقياس الجنوب في سهل سنجار بطريقة لم يكن يعرفها اليونان من قبل . وفي نفس الوقت اخذت قياسات اخرى في بغداد ، حيث اقيم مرصد قرب باب الشماسية اشرف عليه سند بن علي ، وفي جنديسابور : ومن هـذه الملاحظات والتسجيلات اقيمت الجـداول المعروفة بـ « المجربة » او زيجات المامون حسـب طريقة « السند هند » (٦١) .

ومن الفلكيين الذين عرفـوا في الغرب يذكر الفرغاني (Alfraganus) الذي ترجم مختصره في الفلك الى اللاتينية بمعرفة جيرار الكريموني ثم يوحنا الهسبالنسيس في عصر النهضة .

والى جانب الفلك كان من الطبيعي ان يزدهر **الحساب والجبر** ، بفضـل اعمال الخوارزمـي (ت ما بين ٢٢٠ ـ ٢٣٠هـ/٨٣٥ ـ ٨٤٤م) الذي حور اسمه في اوروبا حتى اصبح « لوغاريتـم algorism » . فلقد كتب الخوارزمي كتابا عن الهندي ، اي طريقة الحساب الهندية ، واخر

---

(٥٩) نفس المرجع ، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨ .

(٦٠) نفس المرجع ، ص ٣٧٩ .

(٦١) نفس المرجع ، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١ .

فى الجبر . ولقد ترجم الكتابان الى اللاتينية بمعرفة جيرار الكريموني، ولو انه لا يعرف منهما الا كتاب الحساب ، كما يعرف فى اللاتينية ايضا كتاب الخوارزمي فى الفلك .

وكتاب الجبر للخوارزمي ، الذي نشر بالانجليزية مع مقدمة وترجمة بمعرفة روزن (F. Rosen) ، لندن ، ١٨٣١م) واضح وحسن الترتيب . والخوارزمي يعالج فيه المعادلات من الدرجة الثانية ثم يناقش المضاعفات الجبرية والقسمة ، ومسائل متعلقة بقياس المسطحات واخرى متصلة بقسمة المواريث ، وهي معادلات معقدة رغم انها من الدرجة الاولى ، ولذلك فهي موضحة بالامثلة الحسابية . والمؤلف يتبع طريقة ديوفانتوس (Diophantus) فى مواجهة المعادلة من الدرجة الثانية ، ويميز ٦ حالات ، هي :

مربعات تعادل الجذور

مربعات تعادل العدد

جذور تعادل العدد

مربعات وجذور تعادل العدد

مربعات واعداد تعادل الجذور

جذور واعداد تعادل المربعات

والذي يلاحظ فى الجدول من الامثلة الحسابية ان علم هذا العصر لم يكن قد فهم تماما كيفية استخدام العلامات الجبرية ، وذلك ان العرب اعطوا كلمة مقابلة (بمعنى تضاد او موازنة) لشطري المعادلة جميعا (٦٢) .

ولما كانت كلمة المقابلة ترتبط دائما بكلمة جبر (بمعنى رد ، وارجاع) ، اصبحت كلمة جبر تعني اضافة شيء الى كمية معينة او زيادتها حتى تصبح مساوية لكمية اخرى، ثم انه انتشر استخدام الكلمة لتعني الموضوع كله . وكذلك استخدمت كلمة الجبر لتعني عكس « الحط » التي تعني انقاص العدد عن طريق الطرح او القسمة حتى يصبح مساويا لكمية معلومة .

والذي يلاحظ ان الخوارزمي يستخدم حروف الكتابة فى حل المسائل ، وذلك ان العلامات الجبرية لم تكن قد اخترعت بعد ، كما يلاحظ الربط بين العملية الحسابية والعملية الهندسية ، مما يعني ان العرب لم يفهموا الجبر قائما بذاته دون ان يكون مبنيا على الهندسة . ولهذا قال روديه (Rodet) ان الهندوس كانوا تحليليين اكثر من العرب واقل هندسة منهم ، وذلك ان الهندوس كانوا يحولون ، بسهولة اكثر ، المصطلح من جانب المعادلة الى الجانب الاخر، وهي الطريقة التي بدأت تشيع بفضلهم (٦٣) .

---

(٦٢) نفس المرجع ، ص ٣٨١ ــ ٣٨٢ .

(٦٣) نفس المرجع ، ص ٣٨٢ ــ ٣٨٤ .

والمهم ان نظرية المعادلات من الدرجة الثانيةظلت الى القرن الـ ١٦م ، تماما ، كما وجدت عند علماء الجبر العرب ، وحتى فى القرن الـ ١٨م ينصعالم الجبر ابيزانى ليوناردو فيبوناتسى على انــه مدين دينا كبيرا للعرب .

ويثير عمل الخوارزمي الآخر ، وهو الرقــم الهندي المنشور باللاتينية (De Numero Indico) مسألة اصل الارقام العددية التي يسميها علماءالعرب « الحساب الهندي » وهي الارقــام التي يطلق عليها فى اوروبا اسم « العربية » . وهنا ينبغيالا نخدع بكلمة « هندي » التي يستخدمها العرب، فهي لا تفني انهم لم يكونوا مبتكري هذه الطريقةفي الحساب (التي حلت محل الحساب بالكتابة). وهنا يقرر (دي فو) انه يلاحظ ان كلمة هنديتختلط بكلمة هندسي ، كما يستخدمهــا العرب الدين كثيرا ما يستخدمون كلمــة هنــدي حيثيحسن استخدام كلمة هندسي . وبنفس الطريقة توجد فى الفلك دائرة متدرجة تسمى « هندي » ،وينبغي ان تترجم ، كمــا يظــن ، الى « الدائرة الحسابية » .، مما يمكن ان يعني ان « الارقــامالهندية » هي ببســاطة « الحروف الحسابية » .

وعن اشكال الارقام العربية يميل « فوبكه Woepcke » (١٨٥٠) الى ان تكون ماخوذة من اوائل اسماء الحروف فى اللغة المسنسكريتية،ولكنه بصرف النظر عن حقيقة ان الارتباط بــين الاشكال ليس واضحا ، فيمكن القول انــه ، فىاساليب الحساب التي تستخدم فيها ، ليس من الضروري ان تكون رموز الارقام هي المستخدمة ،اذ استخدمت حروف الهجاء فى ترتيبها ، كما هو الحال عند اليونان ، وعند العرب انفسهم .

واذا كان البيروني يقرر فعلا (فى القرن الـ١٠م) ان الارقام اتت من اجمل الصور الهندية ، الا انه لا يذكر ماذا كانت تلك الصور ، ولا فى ايمكان فى الهند كانت مستعملة . وبناء على ذلك فالاصح ان الارقام عربية اصــلا . والمرجــع انالارقام الخمسة الاولى تتكون من خطوط متشابكة ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ، اما الا، بعة الاخرى فيظن انها مكونةمن اتفاقات رمزية بسيطة .

اما الصفر فهو دائرة صغيرة او نقطة ، ربمااخذها العرب ، كما جرت العادة فى علومهم ، من المدارس الافلاطونية الحديثة. وفىعمليات الحساب تتركز اهمية الصفرفىانه يسمحبمضاعفة العشرات والمئات بقوة مستمرة . فبدون الصفر لا بد مناستخدام لوائح بأعمدة ذات وحــدات عشريــة ومئوية،للمحافظة على كل رقم فى مكانه الصحيح. وهكذا عرف الصفر عند العرب قبــل الغــرب الاوروبى بـ ٢٥٠ سنة على الاقل . فحتى القرنالثاني عشر لم يكن المسيحيون قــد استخدمــوا الصفر فى الاعداد ، بل كانوا يستخــدمون قوائمالاعمدة القديمة المعروفة بالاباكوس (Abacus) بينما العرب كانوا قداستخدموا الصفر منذ القرنالعاشر ، كما يظهر فى كتاب مفاتيح العلوم الذي ينص على انه : اذا لم تكن قيمة العشرة قد ظهرت فانه تستخدم دائرة صغيرة لحفظ العمود. وهذه الدائرة تسمى صفر بمعنى فراغ ، كما ان البعضكان يستخدم مكانها شرطة تسمى « تركين » من

كلمة « ريقان » النبطية،بمعنى : فارغ او لا شيء.اما الحرف اللاتيني « شيفر » فتعني اما الصفر او الارقام نفسها ، وفى الحالة الاولى فهي تساوي كلمة صفر (فراغ)، وفى الثانية تعني كلمة سفر بمعنى كتاب او كتابة .

وهكذا فان كلمات الصفر والجبر واللوغاريتم ، فى اللغات الاوروبية ، دليل على الدور الذي قام به العرب فى تأسيس ونشر علم الحساب (٦٤) .

وفى الهندسة بدأ الازدهار منذ وقت مبكر بفضل عدد من العلماء الذين عرفت اعمالهم فى اوروبا العصور الوسطى ، ممن بداوا يهتمون بأجزاء المخروط . ومن هؤلاء بنوموسي بن شاكر الذين كتبوا فى قياسات السطوح المستوية والكروية مما ترجم الى اللاتينية بمعرفة جيرار الكريمونى تحت عنوان « كتاب الاخوة الثلاث (Liber Trium Fratrum كما كتبوا مؤلفات فى الحيل (الميكانيكا) ، فيه : وصف لآلات ذاتية الحركة مصنوعة باتقان عظيم ، على نسق « هوائيات » هيرو ، وفيلو .

وفى هذا المجال يعتبر **ثابت بن قرة الحرانى** من اعظم مهندسى العرب . فلقد ترجم سبعة من كتب ابولونيوس الثمانية فى المخروط ،وبذلك حفظ لنا ثلاثة منها لا توجد فى لغتها الاصلية . كما كتب عددا من الرسائل الصغيرة فى الفلك والهندسة ، وكان له عليها تعليقات جيدة ، واثبت فيها اقتراحات مبتكرة ، مما سهل الدراسة . هذا ، كما علق على رسائل اقليدس وغيره ، وعلى الصور المعترضة الذى ترجمه جيرار الكريمونى الى اللاتينية ، كما ترجم له رسالته فى الميزان . اما عن مؤلفه عن الظلال فى المزولة فيعتبر اقدم ما عمل فى هذا الموضوع . ولثابت ابن قرة ارصاد فلكية فى بغداد ، وخاصة لتحديد ارتفاع الشمس وطول السنة الشمسية فبصفته صابئا كان مهتما بالتقاليد الثقافية القديمة .

وفى الجيل التالى يعتبر البتانى (Albategnius) اشهر علماء الشرق الذين قدرهم اللاتين حتى عصر النهضة ، بفضل رصيده الكبير فى علم الفلك ما بين ٢٦٤ ـ ٣٠٦ هـ / ٨٧٧ ـ ٩١٨ م . فمن اعماله رسالة مطولة ، وقوائم فلكية تبين تقدما ملموسا على عمل الخوارزمى ، وتختلف كثيرا عن اساليب الهند . ورغم ذلك فشهرة البتانى تكمن فى انه نشر ، على الاقل ، افكار استخدام حساب المثلثات فى القياس ،كما يستخدم اليوم . فاذا كان بطليموس قد استخدم الاوتار فى حساب الدائرة ، وكان له فرضية واحدة ، فان البتانى استبدل بالوتر جيب المثلث ، واستخدم المستقيمات الماسة ،وظل تمام الزاوية ، وكان على دراية بطريقتين او ثلاث طرق رئيسية لعلاقات القياس فى حساب المثلثات . وكانت النتيجة لكل ذلك كشف مجالات لم يكن يعرفها اليونان ، وفتح المجال امام العلم الحديث .

---

(٦٤) انظر نفس المرجع ، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٦ .

وواصل أبو الوفا أعمال البتانى فى حساب المثلثات واضاف اضافات جديدة ، كما عالج عددا من المسائل ، مثل : تربيع القطع المخروطى، وترجم كتاب ديوفانتوس فى الجبر .

واذا كان أصحاب هذه العقول الجبارة لم يصلوا فى محاولاتهم الى حلول نهائية ، فلا شك انهم دربوا العقل ، وهيأوا الفكر ، ومهدوا الطريق الى الاكتشافات المستقبلية (٦٥) .

هذا كما كان للكندى (ت ٢٦٠ هـ / ٨٧٣م) الفيلسوف رسائل فى المطر والرياح ، ثم انه حاول تقرير القوانين التى تحكم سقوط الاجسام، وهو الامر الذى لم يهتم به العرب كثيرا . وفى مجال البصريات ترجمت روايته المحسنة فى البصريات لاقليدس الى اللاتينية . وفى موسيقى الفارابى نجد جرثومة فكرة اللوغاريتم ، وفيها نعرف العلاقة بين الموسيقى والحساب (٦٦) .

اما ابن سينا والغزالى فقد ناقشا مسألة الكميات غير المحدودة ، وربطوا ذلك بالدين فى بعض الأحيان ، وبالفيزياء فى أحيان اخرى . والمثل لذلك : هل الماضى المتسلسل الى ما لا نهاية ممكن ؟ وهل هناك فى خط مستقيم نقطة اولى يلتقى عندها بخط مستقيم آخر مواز له ؟ وفى الذرة اثير سؤال : كيف يمكن لذرة فى خط من الذرات ان تظل غير قابلة للانشطار عندما تكون متصلة على الجانبين الاخرين بذرتين مختلفتين؟ وهل يمكن للحركة فى السخونة والضوء ان تفهم فى اصطلاح الذرات ؟ الى غير ذلك من المسائل الشبيهة التى تبين الى اى حد يمكن للعقل الانسانى أن يتلكع امام اكتشافات حسابية متنوعة .

والبيرونى الذى كان عالما متمكنا له تصانيف فى التوقيت ، ويعرف حساب الهند ، ويسجل خصائص لعبة الشطرنج ، كما يعرف انه عمل على تقدم حساب المثلثات . اما عمر الخيام (توفى ٥١٧ / ١١٢٣) فان مهارته فى الهندسة لايعادلها الا تمكنه الأدبى . وهو فى الجبر يسجل تقدما على الخوارزمى اذ عالج تعادل المكعبات بينما عالج الخوارزمى تعادل المربعات . وفى مجال معادلات الدرجة الثالثة يستخدم الخيام طريقة هندسية تحليلية من النوع الذى كان معروفا قبل ديكارت (٦٧) .

وفى القرنين الحادى عشر والثانى عشر ازدهر علم الفلك فى الأندلس . فمن الفلكيين الأندلسيين اشتهر الزرقانى (Arzachel ٤٢٠ — ٤٨٠ هـ / ١٠٢٩ — ١٠٨٧ م) بصناعة الآلات . فقد اخترع « اسطر لابا » (صفيحة) وكتب رسالة ترتب عليها ازدهار أدب خاص باستعمال هذه الآلة . ولقد ترجمت هذه الرسالة الى اللاتينية فى مونبلييه ، كما ترجمت مرتين الى الاسبانية الحديثة (الرومانسكية) . اما البطروجى (Alpetragius) ، تلميذ ابن طفيل

---

(٦٥) نفس المرجع ، ص ٣٨٨ — ٣٩٠ .

(٦٦) نفس المرجع ، ص ٣٩١ .

(٦٧) نفس المرجع ، ص ٣٩٢ — ٣٩٣ .

(القرن ١٢ م) فكانت لديه افكار اصيلة عن حركة الكواكب ، وله كتاب فى ذلك ترجم الى العبرية ثم الى اللاتينية فى القرن الـ ١٦ م . اماعن جداول الفونسو الحكيم (فى القرن ١٣ م) فهى تطوير للزيجات العربية (٦٨) . والمهم انهؤلاء العلماء كانوا اصحاب عقول متفتحة ومؤهلة للبحث ، وهم لذلك لم يترددوا فى نقد بطلميوس . وفى زمن ابن رشد اعلنوا انهم ضد نظرية تكاثر الكواكب وتباعدها . وهكذا لم يكن الفكر العربى فى ذلك الوقت محددا بعقيدة ولا قيود .

● **فى الموسيقى : وآخر الفصول التى نزمع عرضها من « تراث الاسلام » ما كتبه فارمر (H.G. Farmer) فى الموسيقى** . ويبدأ بالاشارة الى الفارق الكبير بين الموسيقى الشرقية التى تفهم افقيا والموسيقى الغربية التى تفهم رأسيا ، كما تتميز الموسيقى الشرقية بالنغم والايقاع والزخرفة الصوتية ، وهي الامور الغريبة على الاذن الغربية . وقبل القرن العاشر لم يكن الفارق كبيرا ، اذ كان للجميع السلم الموسيقى الفيثاغورى السامى الاصل – والمبنى على موسيقى الاجرام السماوية وتناغم الاعداد – حيث لا يعرف التلحين . وقد بدأ الاختلاف عندما اصبح للعرب طريقة للقياس الموسيقى ، وفكرة عن التلحين (٦٩) .

وهكذا كان لبلاد الحجاز فى مطلع الاسلام موسيقى ذات قياس يعرف بالايقاع . ومع ان العرب تبينوا فى ذلك الوقت المبكر ، نظرية جديدة فى الموسيقى على يدى ابن مسجاح (ت مابين ٧٠٥ – ٧١٤ م) ، تحوى عناصر فارسية وبيزنطية على اسس عربية خاصة ، فانها ظلت فيثاغورية الطابع وبقيت كذلك الى سقوط بغداد (١٢٥٨م) ، رغم ما قام به اسحق الموصلى (ت ٨٥٠ م) من تغيير فى شكلها الفيثاغورى . ولقد كتب البقاء للنظرية القديمة ، بفضل تراجم ارسطو ، وارسطو كزينوس ، واقليدس ، ونيكوماتوس ، وبطلميوس . ورغم الاقتباس فالمعروف عن الكندى (ت ٨٧٤) ، والاصفهانى (ت ٩٦٧) ، واخوان الصفا (القرن ١٠ م) ، ان الطرق العربية والفارسية والبيزنطية فى الموسيقى كانت مختلفة . واذا كانت الافكار الفارسية والخراسانية هى التى سادت فى القرن الحادى عشر ، فان الفضل يرجع الى موسيقى نظرى ، هو : صفى الدين عبد المؤمن (ت ١٢٩٤ م) الذى ادخل أو رتب نظرية جديدة مقننة . وقبل نهاية العصور الوسطى نال سلم موسيقى آخر رضاء الجماهير ، وهو يتمثل – حاليا – فى : ربع النغم أو المقام عند عرب المشرق (٧٠) .

اما عن مزاولة الموسيقى فهو امر اساسى بالنسبة للعربى . فالموسيقى تصاحبه من المهد الى اللحد ، من : الغناء لتنويم الطفل حتى الندب والرثاء . فلكل حالة موسيقاها ، من : الفرح ،

---

(٦٨) نفس المرجع ، ص ٣٩٢ – ٣٩٥ .

(٦٩) فصل الموسيقى ، لفارمر فى نفس المرجع ، ص ٣٥٦ .

(٧٠) نفس المرجع ، ص ٣٥٧ .

والحزن ، والعمل ، واللهو ، والحرب ، والعبادة(كما فى الذكر) . وفى هذا المقام يقارن فارمر بين احتفاظ العربى بفتاة الغنـاء (القينـة)واحتفاظ الرجل الاوروبى فى البيت ب «البيانو». وذلك ان الغناء الصوتى محبب لدى العرب اكثرمن الموسيقى الآلية ، ربما بسبب حبهم للشعر ، وما شاع من كراهية الاسلام للملاهى (آلاتالموسيقى) .

واللحن عند العـرب اشبـه بالايقـاع ،وزخرفته كثيرا ما تتضمن ضربات ايقاعية ، هى المقدمة التى تعرف باسم « التركيب » ،والآلاتالمصاحبة كانت لا تتغير ابـدا ، وهـى : العود والطنبور والقانون او الناى . اما اهم الاشكالالموسيقية فهى « النوبة » المركبة مـن اصوات حلقية وآلية ، متتالية فى حركات متنوعة . وكلذلك يعنى ان الموسيقى العـربية هي موسـيقى الاعداد الصغيرة ، موسيقى القاعة الصـغيرة ،وليست « اوركسترالية » . اما موسيقى الهواء الطلق ، فهي : الحربية والموكبية ، وفيهاتستعملالآلات المناسبة ، من: الزمن او السرناى ،والبوق، والنفير ، والطبل ، والنقارة او القصعة .

وهكذا كان للموسيقى اهمية عسـكرية ،اذ صارت جزءا من التكتيك الحربى ، كما كان لكل امير جوقته التى تعمل ، خاصة اثناء النوبة. ورغم ما قيل فى كراهية الموسيقى ، فلقد اعترف بفوائدها . فالصوفية مثلا نظروا اليها كوسـيلةمن وسائل الكشف الذى يوصل اليه عن طريق الانجذاب ، وعن طريقها نظم الدراويش ايقاعاتالذكر . وفائدة الموسيقى فى الشفاء معروفة ، وفى ذلك نقرأ فى « الف ليلة وليلة » ان الموسيقىهي اللحم عند بعض الناس ، وعند آخرين دواء. وهذه الفكرة نابعة من الاعتقاد الشعبى فى مبـداتناسق الكواكب ، ونظرية توافق الاعداد (٧١) .

والأثر الشرقى واضح فى أسماء الآلات الموسيقية العربية من سـمرقند الى الاطلنـطى .
والحقيقة ان العرب جعـلوا من صنـاعة الآلاتالموسيقية فنا رفيعا . فهناك رسائل مؤلفـة فى صناعتها ، كما اشتهرت مدن بذلك ، مثـل :اشبيلية . وهناك دلائل كثيرة على ان العـرب كانوا محسّنين ومبتكرين للآلات الموسيقية . فالفارابى (ت ٩٥٠) يقـال انه مبتكـر الرباب والقانون ، والزنام (القرن ٩ المبكر) رسم آلةهوائية تسمى ناى زنامى او زولامى ، وزلزل (ت ٧٩١) الذى كانت له طريقة موسيقية ادخلالعود « الشبوطى » . ولقد حسّن الحكم الثاني (ت ٩٧٦) البوق ، واضاف زرياب (القرن ٩المبكر) الى العود وترا خامسا ، واشتهر العباس وابو المجد (القرن ١١ م) بصناعة الأرغن . اماصفى الدين عبد المؤمن (ت ١٢٠٤) فقد أبتكر القانون المربع المسمى « بالنزهة » ، وآلة اخرىتسمى « المغنى » .

ورغم وجود بعض مدونات موسيقية منالقرن التاسع المبكر فان التاليف الموسيقى كان سماعا بالاذن . وبعض المؤلفين كانوا يدعون ــمثل الشعراء ــ ان الالهام اللحنى يأتيهم عـن

---

(٧١) نفس المرجع ، ص ٣٥٩ ــ ٣٦٠ .

طريق الجن . اما عن مظهر رئيس الجوقة ، فكانذا شعر طويل ، ووجه ملون وايد بألوان زاهية. وربما كان ذلك من بقايا آثار المخنثين فيما قبلالاسلام (٧٢) .

وفى الأدب الموسيقى الفنى ، كانت هنـاك قصص ومجموعات ، فى : الأغانى ، وكتب الآلات الموسيقية ، وقانونية الموسـيقى وجمالياتها ،وتراجم لحياة المغنين والموسيقيين وسـيرهم . واكبر من كتب فى الموسيقى : المسعودى (ت٩٥٧ م) فى مروج الذهب ، والاصفهانى (ت ٩٦٧ م) فى الاغانى . وفى الغرب نجد كتاب العقدالفريد لابن عبد ربه (ت ٩٤٠ م) ، كما الف يحيى الخدج المرسى (القرن ١٢ م) كتابا فىالاغانى تقليداً لكتاب الاصفهانى .

أما أصحاب النظريات فى الموسيقى ، فأولهم يونس الكاتب (ت ٧٦٥ م) ، ويأتى بعده الخليل ابن احمد صاحب العروض (ت ٧٩١ م) ، ثم اسحق الموصلى (ت ٨٥٠ م) الذى كان مجددا صاحب مذهب ومخترع ايقاعات والحان . وبفضل حركة الترجمة عرف العـرب مؤلفـات اليونان القديمة فى الموسيقى وعلم الصوت . من ذلك مبادىء النغم ، وكتاب الايقاع لارستوكزينوس ، وكتابا مقدمات النغم وتقسيم القانون لاقليدس ،وكتاب الموسيقى لنيقوماكوس ، وكذلك رسـالة بطلميوس فى النغم .

وممن كتب فى الموسيقى النظرية المتـأثرة باليونان فيلسوف العرب : **الكندى** (ت ٨٧٤ م) وكان له سبع رسائل فى نظرية الموسيقى ، بقى منها ثلاثة ، فى : المعارف الاساسية للموسيقى ، والالحان ، وتأليف الالحان ، والموسيقى والالحان . ويأتى بعده ثابت بن قرة (ت ٩٠١ م) ، والرازى (ت ٩٢٣ م) ثم قسطا بن لوقا (ت ٩٣٢ م) . وأكبر النظريين العرب ، هو الفارابى صـاحب كتاب الموسيقى الكبير ، الذى ينص على ان سبب تأليفه للكتاب هو ما وجده من النقص والغموض فى أعمال اليونان الموسـيقية ، كما وجـدها فى الترجمات العربية ، على الاقل . واهم الاعمال التى كتبت فى الموسيقى بعد الفارابى ، هو ماكتبه ابن سينا (ت ١٠٣٧ م) ، سواء فى مقـدمته لفنون الموسيقى او فى كتابيه الشهيرين : الشـفا والنجاة . ومن معاصرى ابن سينا ، كتب ابن الهيثم (ت ١٠٣٩ م) دراستين فى أعمال اقليدس ،احداهما تعليق على مقدمة النغم . وبعـد ذلك بحوالى قرن الف أبو الصلت امية (ت ١١٣٤ م) رسالة فى الموسيقى .

أما اشـهر النظريين فى عـلم الموسيقى فى الأندلس ، فهو ابن باجه (Avempace) الذى كتب رسالة فى الموسيقى كان لها من الشهرة فى الغرب الاوروبى مثلما كان لنظرية الفارابى فى الشرق الاسلامى . اما ابن رشد (Averroes)ـ ت ١١٩٨ فقد عالج نظريات الصوت فى تعليقه على كتاب ارستطاليس فى الروح (De anima)

وفى القرن الثالث عشر يعتبر صفى الدين عبد المؤمن (ت ١٢٩٤) مؤسس المدرسة المنهجية الجديدة (٧٣) .

---

(٧٢) نفس المرجع ، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ .

(٧٣) نفس المرجع ، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦ .

وفى تقييم هؤلاء النظريين من كتاب الموسيقى العرب، يقرر فارمر ان معظمهم مهرة فى الرباعيات، وانهم كانوا حسابيين وفيزيائيين . ومن الحقائق: ان التأمل النظرى فى الموسيقى ، وفى اصول طبيعة الصوت ، قادتهم الى القيام بأعمال تجريبية، كثيرا مادلتهم على بعض الاخطاء فى النظريات . وهكذا فان نقد صفى الدين لتعريفات الفارابى وابن سينا تظهر طبيعة هؤلاء الباحثين الذين لا يقبلون كلام السابقين مهما عظمت اسماؤهم ،طالما لم تكن تقاريرهم صحيحة . فالمعروف ان النظريين اضافوا الكثير الى اعمال اليونان ،ومقدمة كتاب الموسيقى الكبير للفارابى تعادل فى الحقيقة ، ان لم تفق ، اى عمل وصلنا من اليونان (٧٤) .

اما عن وصف الآلات الموسيقية الذى قام به الكندى والفارابى والخوارزمى واخوان الصفا (قرن ١٠ م) فيعنى ان العرب سبقوا أوروبا فى هذا المجال بعدة قرون . وعن المدرسة المنهجية التى اقامها صفى الدين (اواخر القرن ١٣ م) ، فانها اخرجت مايمكن ان يعتبر اتقن سلم موسيقى امكن تقسيمه ، كما يرى هيوبرت بارى (Parry)

واذا كان تراث العرب فى الموسيقى لم يصل منه الى أوروبا الا القليل ، فمن المعروف ان موسوعتى الفارابى فى الموسيقى قد نقلتا الى اللاتينية بمعرفة : يوحنا هسبالنسيس ، وجيرار الكريمونى (ت ١١٨٧ م) . وكذلك فقد ترجم هسبالنسيس مختصر ابن سينا الارسطاليسى فى الروح (De anima) ، كما ترجم تعليق ابن رشد القيم على نفس الكتاب بمعرفة ميكائيل سكوت . هذا ، كما كان للترجمات العبرية فى موضوعات الموسيقى العربية اهمية خاصة فى اوروبا . ويظهر الأثر العربى فى الموسيقى وعلم الصوتيات فى أوروبا العصور الوسطى فى مؤلفات: المترجم جونديسلاف (حوالى ١١٥٠ م) ،وفنسان دى بوفيه (ت ١٢٦٤ م) ، وايزيدور الاشبيلى ، وروبرت كيلوارد باى (ت ١٢٧٩ م)،وغيره .

وكذلك الامر بالنسبة لروجر بيكون (ت ١٢٨٠ م) الذى يذكر الفارابى مع بطلميوس واقليدس فى فصل الموسيقى ، ويشير الى ابن سينا فى مسألة الشفاء عن طريق الموسيقى .

ورغم ما يقال من ان الأثر العربى فى الموسيقى الاوروبية غير واضح ، على أساس ان الأخذ المباشر بالسماع أهم من الاتصال الادبى ، فمن المعروف أن الأثر العربى يظهر فى الايقاع الذى لم تكن تعرفه اوروبا . واول من أشار الى ذلك هو فرانكو الكولونى (حوالى ١١٩٠ م) . ويظهر الاقتباس بشكل اوضح فى أسماء الآلات العربية المعروفة فى اللغات الاوروبية ، مثل : العود (lute) ، والرباب (rebec) ، والقيثارة (guitar) ، والنقارة (naker) ، وغيرها (٧٥) .

• • •

(٧٤) نفس المرجع ، ص ٣٦٧ .

(٧٥) نفس المرجع ، ص ٣٦٩ — ٣٧٠ .

مابين دوائر المعارف وتقاسيم العلوم وفهارس المكتبات :

من هذا العرض لكتاب ((تراث الاسلام)) ـ دون غيره ـ تظهر اهمية تركة العرب الحضارية ـ فى ميادين العلوم والفنون والآداب ، ليس من ناحية الكم فقط ، بل ومن حيث النوع والكيف أيضا . والحقيقة أن الكتاب الذى نشر فى انجلترا منذ ما يناهز نصف القرن بهر كثيرا من المثقفين العرب حتى انه ترجم فى أكثر من قطر عربى ، بعد سنوات قليلة من ظهوره (٧٦). والحقيقة انه اذا كان لنا ان نعتز بحضارتنا العربية ، وأن نفخر بما كان لها من اياد بيضاء على أوروبا العصور الوسطى وعصر النهضة ، كما يتضح فى مباحث الكتاب المختلفة ، فان واجب الاعتراف بالفضل لاصحابه يقتضى منا أن ننوه بجهود المستشرقين والمستعربين منهم ، فى سبيل الكشف عن علوم العرب فى مظانها المختلفة ، والقاء الضوء على ما خفى من اسرارها . وبصرف النظر عما اذا كان هدف البعض منهم هو اظهار ماقدمه اسلافنا من خدمات الى الحضارة العالمية والمجتمع الانسانى او غير ذلك ، فلا شك ان رائد الكثيرين منهم هو خدمة العلم من اجل العلم .

ودون محاولة استقصاء ماكتبه الاوروبيون من الابحاث والتواليف فى ميدان الحضارة العربية وعلومها ـ وهي كثيرة ـ نكتفى بالاشارة الى مؤلفين منها حظيا باهتمام المثقفين واهل العلم فى العالم العربى والاسلامى ، وهما : ((**عصر النهضة فى الاسلام**)) لصاحبه الاستاذ آدم متز (Adam Mez) (٧٧) ، و ((**تاريخ الادب العربى**)) للاستاذ كارل بروكلمان (٧٨) .

والكتاب الاول عبارة عن تصنيف كبير فى حضارة العرب ، تناول فيه المؤلف : التاريخ الاسلامى ، وطبقات المجتمع ، والفرق والمذاهب ، والنظم والادارة ، وعلوم الدين ، واللغة ، والادب ، والجغرافيا ، والاخلاق والعادات ، واحوال المدن ، والاعياد ، والحاصلات ، والصناعات ، والتجارة ، والملاحة ، والمواصلات البرية . كل ذلك يتناوله متز فى دراسته العميقة ، بتفصيلات مسهبة ، لم تتهيأ له الا بعد معاناة البحث والاستقصاء فى المصادر الاصيلة من مطبوعة ومخطوطة .

اما كتاب بروكلمان فهو موسوعة مذهلة تناول فيها علماء العرب على مختلف طبقاتهم ، منذ بدأ التدوين فى دولة الاسلام فترجم لهم ، كما تناول علومهم فعرف بها ، واستقصى اعمالهم:

---

(٧٦) انظر الترجمة الجزئية لمقالات ، اسبانيا والبرتغال (حسين مؤنس) ، والحروب الصليبية (علي احمد عيسى) ، والادب (عبد اللطيف محمود حمزة) ، والفلسفة والالهيات (توفيق الطويل) ، فى ج ١ ، طبع لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ط . القاهرة ، ١٩٣٦ ، ولمقالات : الفنون الاسلامية الفرعية وتاثيرها فى الفنون الاوروبية ، والفن الاسلامي ، واثره على فن التصوير فى اوروبا ، وفن العمارة (زكي محمد حسن) ، ج ٢ ، طبع لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ط . القاهرة ، ١٩٣٦ ،

(٧٧) انظر الترجمة العربية تحت عنوان ((الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجري)) ، بمعرفة الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة ، الطبعة الثالثة ، ٢ ج ، القاهرة ، ١٩٥٧ م .

(٧٨) انظر الترجمة الجزئية التي قام بها الدكتور عبد الحليم النجار ، دار المعارف بالقاهرة (ج ١ ، ج ٢ ، ج ٣) .

ما طبع منها وما لم يزل مخطوطا ، فأشار الىاماكن وجود المخطوط ومواضع نشر المطبوع فى كل ارجاء العالم . ولما كان من غير الممكن أنيحيط شخص واحد فى فترة زمنية محددة ، مهما طال عمره ، بأطراف مثل هذا الموضــوع ،فان بدء ظهور الكتاب منذ اكثر من ثلاثة ارباع القرن فى جزئين صغيرين ثم تضخمه بعــد ذلكبالذيل الكبير ، الذى يمثله الملحق بأجزائه الثلاثة العظيمة، لاتكفى وحدها لتبريرانجاز هذا العمل.كذلك اذا جاز للاستاذ بروكلمــان ان يستعين بتلاميذه ومساعديه لمعــاونته فى جمــع المــــادةاللازمة للموسوعة ، وهو الامر المشروع فى مراكز البحوث العلمية ، فان هذا لا يكفى ايضا لتعليلكيف تم تحقيق هذا العمل ، لو لم تكن تحت يد الباحث مادة اولية معقولة تكون له بمثابة المرشدعلى السير فى المتاهة الكبيرة .

وهنا نسرع بالاشارة الى ان جزءا كبيرا منالفضل ، فيما حققه بروكلمان فى « تاريخ الادب العربى » ، يرجع الى ذلك النوع من كتب تراثناالعربى الذى يعرف بتصنيف العلوم ، الذى كلف به كثير من مفكرى الاسلام ، مثــل الفــارابىوالخوارزمى وابن سينا ، والذى كان هادياللعلماء اوروبا فى تصنيــفهم للعــلوم . وفى ذلك ينحى« ميرهوف » باللائمة على طــريقة ابن ســـينا فى تصنيفه للعلوم فى القانون ، فيقــول انهــا كانتالسبب فيما اصاب التصنيــف عنــد العلماء الغربيين من مرض التعقيد .

والحقيقة ان هؤلاء المفكرين عندما صنفواالعلوم لم يكونوا يقصدون تأليف موسوعية تتناول علوم العرب بالاحصاء والتعريف، انما كانغرضهمالاول ترتيبها فى طبقات المعرفة العامة ، من : نقلى وعقلى ، ونظرى وعملى ، او سفلى واوسطوعلوى . وهذا ما يظهر فى **احصاء العلوم للفارابى** الذى ينقسم الى خمســة فصــول تناول فيهاالمؤلف :

١ ــ علم اللسان وفروعه ، من : اللغــةوالنحو والصرف والشعر والكتابة والقراءة .

٢ ــ علم المنطق وموضوعه ، واوجه الشبهوالخلاف بين المنطق والنحو ، والقضايا المختلفة التى يستعملها المنطق ، من : برهانية ، وجدلية ،وسفسطائية ، وخطابية ، وشعرية .

٣ ــ علم التعاليم ، وهو الرياضيات ، وفيه:العدد ، والهندسة ، والمناظر (البصريات) ، والنجوم (الفلك) ، والموسيقى ، وعلم الاثقالوالالات التى ترفع بها وتنقل ، والحيل (الميكانيكا التطبيقية) .

٤ ــ العلم الطبيعى (الفيزيقا) ، والعلــمالالهى (ما بعد الطبيعة) .

٥ ــ العلم المدنى (الاخلاق والسياسة) ،والفقه ، والكلام (٧٩) .

ويتضح من مقدمة الكتاب ان احصاء العلومالمشهورة لم يكن قصد الفارابى الاول ، بل كان من اغراضه ايضا ان يكون الكتاب : مختــصرا لعلوم زمانه ، ودليلا موجزا لمن يريد التعــرف

---

(٧٩) انظر احصاء العلوم للفارابي ، تحقيق عثمانامين : نشر دار الفكر العربي ، مصر .

على موضوعاتها ، ومنافعها النظرية والعملية حتى يكون على بينة من ذلك اذا ما اقدم على تعلمها . « فبهذا الكتاب يقدر الانسان على أن يقايس بين العلوم ، فيعلم ايها افضل ، وايها انفع ، وايها اتقن ... » (٨٠) .

وفكرة التصنيف الموضوعى طبقا لترتيب المعرفة تظهر بشكل أوضح عند ابن سينا ، كما سبقت الاشارة . فاذا كان كتاب الشفاء يمكن ان يحوى تصنيفا احصائيا للعلوم كذلك الذى قدمه الفارابى ، فان رسالة « اقسام العلوم العقلية » لابن سينا تنفرد بالتعرفيات المصنفة بطريقة عقلية خالصة . فبعد تعريف ماهية الحكمة يقسمها امير الفلاسفة الى قسمين : الحكمة النظرية المجردة ، والغاية منها : حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ، ويكون المقصود انما هو حصول راى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة . والحكمة العملية : والغاية منها ليست حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات ، بل ربما حصول صحة راى فى امر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو خيرا منه ، فلا يكون المقصود حصول راى فقط بل حصول راى لاجل عمل . فغاية النظرى اذن هو الحق ، وغاية العملى هو الخير .

وبعد ذلك تنقسم الحكمة النظرية الى ثلاثة اقسام : العلم السفلى (الطبيعى) ، والعلم الاوسط (الرياضى) ، والعلم الاعلى (الالهى) ؛ كما تنقسم الحكمة العملية الى ثلاثة اخرى ، هى : الاول ، فى الاخلاق (مثل كتاب ارسطو) ، والثانى فى تدبير المنزل (مثل كتاب أرونسي) ، والثالث فى السياسة (مثل كتابى افلاطون وارسطو) .

وعلى مثل هذا النسق يكون تقسيمه لعوم الحكمة الطبيعية الثمانية ، فى : المادة والصورة والحركة ، وفى : السماوات والعناصر الاربعة ، وفى : الكون والفساد والتوليد والنشوء والبلى ... الخ . وهكذا الامر فى أقسام الحكمة الفرعية الطبيعية ، ويضمنها : الطب ، واحكام النجوم ، وعلم الفراسة ، والطلسمات ، والنرنجيات ، والكيمياء . ثم الاقسام الاصلية للحكمة الرياضية ، وفيها : علم العدد ، والهندسة ، والهيئة ، والموسيقا ... الخ . وينتهى التقسيم بفروع العلم الالهى ، واقسام المنطق التسعة (٨١) .

هكذا يكون الغرض الاول من تصنيف العلوم وتقسيمها ، عند الفارابى ومن اتى بعده من الفلاسفة ، هو : التعريف بطبيعة كل علم بهدف ارشاد الدارسين الى فوائده النظرية والعملية ، ولايكون الهدف منه عملا موسوعيا شاملا ، كما هو الحال فى دوائر المعارف الاسلامية التى تعرف بالعلوم والعلماء والانتاج العلمى فى تقسيماته المذكورة آنفا ، والتى نعتبر كتاب « تاريخ الادب العربى » لبروكلمان من أهم نماذجها الحديثة .

---

(٨٠) نفس المصدر ، تصدير المحقق ، ص ١٠ ، ومقدمة المؤلف ، ص ٤٣ ـ ٤٤ .

(٨١) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، لابن سينا ، ط ١ ، ١٩٠٨ ، مصر ، الرسالة الخامسة فى اقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٤ ـ ١١٨ .

اذن ، فالذى نريد ان نقرره هو انه اذا كان بروكلمان ، او من نحا نحوه من الدارسين المحدثين ، قد استفاد فى تصنيفه الموسوعى من هذه الكتب الفلسفية فى تقسيم العلوم ، فتكون الفائدة محدودة فى اطار تعريفات العلوم من كلية وجزئية . وهكذا يكون كتاب بروكلمان الذى يعتبر فهرسة شاملة للمكتبة العربية الحديثة مثالا لنوع آخر من كتب التراث ، هو : كتب فهارس المكتبات .

والحقيقة أن المكتبة العربية عرفت أنواعاً من كتب الفهارس ، اولها ذلك النوع الذى اعتنى بتصنيف العلوم ، والذى اشتغل به الفلاسفة ، وثانيها يمكن أن تمثله كتب طبقات العلماء من الاطباء والفقهاء والادباء ، والصوفية ، وغيرهم . وتحت هذا النوع تتدرج الكتب التى عرفت باسم : الفهرسة او البرنامج والتى كان هدف اصحابها التعريف ببرامج العلوم التى درسوها ، فترجموا لاساتذتهم وعرفوا بما قرأوه عليهم من كتب العلم ويأتى فى المقام الثالث الموسوعات التاريخية الكبرى ، مثل نهاية الارب فى فنون العرب للنويرى ، ومسالك الابصار للعمرى ، وكذلك صبح الاعشى للقلقشندى ، وهي تحوى مقدمات فى مختلف علوم العرب ، وذكر الكتب المؤلفة فيها :

اما فهرست المكتبة الحقيقية الذى نرى انه اقدم النماذج التى وصلت الينا لكتاب بروكلمان فى تاريخ الادب العربى ، فهو كتاب **الفهرست لابن النديم** الذى كتب فى اواخر القرن الرابع الهجرى (١٠ م) ، حوالى سنة ٣٧٧ هـ / ٩٨٧ م ومنذ ابن النديم لم تعرف المكتبة العربية مثالا لكتاب الفهرست الا بعد حوالى ستة قرون عندما صنف احمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة كتابه المعروف بـ « مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة فى موضوع العلوم » (٨٢) . وبعد ذلك يأتى كتاب حاجى خليفة (ت : ١٠٦٧ هـ/١٦٥٧ م) ، وهو : كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ، الذى نشر وترجم الى اللاتينية بمعرفة فلوجل سنة ١٨٣٥ — ١٨٥٨ .

• • •

الفهرست لابن النديم :

كان تصنيف العلوم اذن ، وترتيب العلماء فى طبقاتهم الى جانب ظهور دوائر المعارف العامة ، وفهارس المكتبات — كما رأينا — نتيجة طبيعية لكثرة الانتاج العلمى وازدهار المكتبات العربية . ويرجع الفضل لهذه الكتب ، وخاصة الفهارس فى معرفتنا بأسماء الكتب التى كانت متداولة فى تلك العصور ، ومنها الكثير مما ضاع او لم ير النور الى اليوم .

---

(٨٢) انظر طبعة القاهرة (دار الكتاب الحديثة) ، ١٩٦٨ ، مراجعة وتحقيق ، كامل كامل بكري وعبد الوهاب ابو النور . حيث الاشارة الى كتاب صغير ربما كان النموذج الذي اقتدى به صاحب مفتاح السعادة ، وهو : كتاب « ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد » لمحمد بن ابراهيم بن مساعد الانصاري السنجاري الاكفاني (ت ٧٤٩هـ/١٣٤٨م) — انظر ، ص ١٥ من المقدمة .

والحقيقة ان الفهارس تعتبر لونا جديدامن الوان التاريخ الشامل . واذا كان من الممكن تصنيفها بين كتب التراجم، فالحق أن موضوعاتهااشمل واعم ، فهى تاريخ للعلماء ، والعلوم ،وهى على الجملة تاريخ للحضارة العربية الاسلاميةفى ابهى مظاهرها وأرقاها .

ونموذج هذا الفن بلا منازع هو كتاب ابن‌النديم المعروف ب ((كتاب الفهرست)) . وابن النديم توفى بعد سنة ٣٧٧ هـ / ٩٨٧ م ، وهذايعنى انه يمدنا بمعلومات اصيلة عن مصادرالفكر العربى الى اواخر القرن الرابع الهجرى ، الذىيعتبره بعض الكتاب ذروة الحضارة العربية . والكتاب مقسم الى عشر مقالات (ابواب) ، كل‌مقالة منها مقسمة الى عدد من الفنون (الفصول) يتراوح ما بين فنين وثمانية ، عدا المقالة العاشرة فهى وحدها دون تقسيم . وفصول الكتاب التى تبلغ ٣٣ فنا مرتبة علىالوجه الآتى :

المقالة الاولى :
١ ــ اللغة والكتابة وانواع الخطوط .
٢ ــ كتب الشرائع السابقة على الاسلام .
٣ ــ القرآن : علومه وقراءاته .

المقالة الثانية :
٤ ــ النحو والنحويون : فى البصرة وعند فصحاء الاعراب .
٥ ــ النحو والنحويون : فى الكوفة .
٦ ــ مدرسة جديدة تمزج مذهبى البصرة والكوفة فى النحو : بغداد .

المقالة الثالثة :
٧ ــ التاريخ : الخبر ، والرواية ، والنسب ، والسيرة ثم التأريخ .
٨ ــ اخبار الدولة : الملوك ، والكتاب ، والمترسلون ، وعمال الخراج ، وموظفو الدواوين .
٩ ــ اخبار المجتمع : الندماء ، والجلساء ،والمغنون ، والمضحكون .

المقالة الرابعة :
١٠ ــ الشعر الجاهلى والمخضرم .
١١ ــ الشعر الاسلامى : القديم والحديث والمعاصر .

المقالة الخامسة :
١٢ ــ الكلام والمتكلمون ، عند : المعتزلة ، والمرجئة .
١٣ ــ الكلام والمتكلمون ، عند الشيعة : الامامية ، والزيدية ، والغلاة ، والاسماعيلية .
١٤ ــ الكلام والمتكلمون ، عند : المجبرة ، والحشوية .
١٥ ــ الكلام والمتكلمون ، عند الخوارج على فرقهم .
١٦ ــ التصوف : السياح ، الزهاد ، العباد ، المتصوفة ، اصحاب الوساوس والخطرات .

المقـالة السادسة : ١٧ ـ المدرسـة المالكية .
١٨ ـ المدرسة الحنفية .
١٩ ـ المدرسـة الشـافعية .
٢٠ ـ المدرسة الظاهرية : داود واصحابه .
٢١ ـ مدرسـة التشـيع .
٢٢ ـ مدرسـة الحـديث .
٢٣ ـ الطبرى ومدرسـته .
٢٤ ـ مدرسة الخـوارج .

المقـالة السابعة : ٢٥ ـ الفلسفة : الطبيعية ، والنظرية .
٢٦ ـ العلوم الرياضية : الهندسة ، الارثماطيقا ، الموسيقى ، الحساب، النجوم ، صناع الآلات واصحاب الحيل والحركات (الميكانيكا من نظرية وتطبيقية .
٢٧ ـ الطب : الطب (النظرى) ، التطبيب (العملى) ، عند القـدماء (يونان وعرب) والمحدثين .

المقـالة الثـامنة : ٢٨ ـ الاسمار ، والخرافات .
٢٩ ـ الشعوذة ، والسـحر .
٣٠ ـ كتب متنوعة مجهولة المؤلف .

المقـالة التاسـعة : ٣١ ـ المذاهب غير الاسلامية : الصابئية ، الثنوية، المنوية، والديصانية، والخرّمية ، والمرقيونية ، والمزدكية .

المقـالة العـاشرة : ٣٢ ـ المذاهب خارج دولة الاسلام فى : الهند والصين وغيرها .
٣٣ ـ الكيمياء والصنعة : عند القدماء والمحدثين ـ وهى آخر فنـون الكتاب (٨٣) .

• • •

(٨٣) انظر طبعة المكتبة التجارية (نسخة مضافاليها تكملة من المكتبة التيمورية) ، القاهرة .

فى الدين المقارن :

هذا من حيث الشكل التخطيطى للفهرست،اما من حيث الموضوع ، فابن النديم عندما يتحدث فى موضوع الدين يذكر اسماء الكتب المؤلفة فى الديانات القديمة ، ويضع الصابئة بين أصحاب الكتب المنزلة ، على أساس انهم الحنفاء الابراهيمية الذين آمنوا بابراهيم . وهذا الامر مهم بالنسبة لتاريخ دولة الخلافة التى لم تجد مناصا من الاعتراف بأصحاب الديانات الشرقية القديمة من رعاياها فاعتبرتهم من اهل الكتاب ، اى من اهل الذمة .

والكلام فى الديانات القديمة هو المدخل الطبيعى لمعالجة موضوع القرآن والكتب المؤلفة فيه ، والقراء السبعة ، وهم : ابو عمرو ،ونافع،وابن كثير ، وعاصم ، وابن عامر ، وحمزة ، ثم الكسائى (على بن حمزة بن بهمن بن فيروز الكوفى ـ ت بالرى ١٧٩ هـ) .

وهو يسمى الكتب المؤلفة فى القراءات ،وفى لغات القرآن ، وفى النقط والشكل للقرآن ، وفى معانى القرآن وشكله ومجازه . والكتب المؤلفة فى عدد آى القرآن ، والمؤلفة فى ناسخ القرآن ومنسوخة . كل ذلك حسب آراء اهل المدينة ،واهل مكة ، واهل الشام ، واهل الكوفة ،واهل البصرة ثم اهل بغداد . وهي المراكز العلمية الاولى فى دولة الخلافة ، وكان لكل منها منهاجه وطريقته الخاصة فى الدراسة التى تميزها عن غيرها .

• • •

فى الحديث وعلم التاريخ :

وفيما يتعلق بالحديث يذكر المحدثين الاوائل ، ومنهم : احمد بن حنبل ، واشهر تآليفه « كتاب المسند » الذى يحتوى على اكثر من اربعين الف حديث . ويذكر المروزى (احمد بن محمد بن الحجاج) صاحب « كتاب السنن بشواهد الحديث » . والبخارى (ابو عبد الله محمد بن اسماعيل) من علماء الحديث الثقات ،ويذكر له « كتاب التاريخ الكبير » ، و « كتاب التاريخ الصغير » الذى يمكن أن يكون تلخيصا للكتاب السابق ، و « كتاب السنن فى الفقه » ، وغير ذلك ، الى جانب « كتاب الصحيح » .

اما مسلم بن الحجاج ، فله : « كتاب التاريخ » ، و « كتاب الاسماء والكنى » ، الى جانب « كتاب الصحيح » .

وهذا يعنى أن التاريخ الاسلامى نشأ فى كنف أهل الحديث كعلم محقق يخضع لقواعد النقد المعروفة عندهم « بالجرح والتعديل » . وبناء على ذلك فهؤلاء المحدثون هم اوائل المؤرخين أيضا ، وذلك بعد مرحلة الاخبار والاخباريين . وهذا ما ينطبق على الطبرى الذى عمل كتابه فى التفسير ، فأثار روح المناقشة لدى ابن داود السجستاني ، وهو المحدث الراوية فعمل هو الاخر كتابا فى التفسير .

• • •

الفقــه :

وابن النديم عندما يتكلم عن الفقهاء يذكـرمالك بن انس (ت١٧٩هـ) ، وله « كتاب الموطأ »، ورسالته الى الرشيد، ويتبعه بتلاميذه (اصحابه): وأشهرهم من المصريين ، مثـل : عبـد الله ابن عبد الحكم ، وعبـد الرحمن بن القاسـم ،واشهب بن عبد العزيز ، والليث بن سعد ــ وله « كتاب التاريخ » ، ومسائل فى الفقه .

أما ابو حنيفة النعمان (الذى كان خزازابالكوفة : ت ١٥٠ هـ) فقد غلب عليه الرأى . وكذلك الامر بالنسبة « لتلميذه » ابن يوسـف قاضى بغداد (ت ١٨٢ هـ) ، وله كتب فى فرائض الاسلام ، الى جانب « كتاب الرد على مالك بن انس » ، وكتاب رسالته فى الخراج الى الرشيد، و « كتاب الجوامع » الذى ألفه ليحيى بن خالد(البرمكى) ، ويحتوى على ٤٠ كتابا ، ذكر فيه اختلاف الناس والراى الذى يؤخذ به .

وعن الشافعى (أبو عبد الله محمد بن ادريس ــ ت ٢٠٤ هـ) يذكر انه كان شديدا فى التشيع ، ونظن انه يقصد الحب لآل أبى طالب .ويذكر من كتبـه : « كتاب سير الواقـدى » ، و « كتاب سير الاوزاعى » ، و « كتاب ابطـالالاستحسان » . ومن تلامذة الشافعى المصريين الربيع بن سليمان المصرى ، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم ــ الذى يميزه عن اخويه المالكيين ــ ثم حرملة بن يحيى المصرى .

اما عن مذهب أهل الظاهر ، فيذكر امامالظاهرية داود بن على (بن خلف) الاصفهانى فهو أول من استعمل قول الظاهر ، وأخذبالكتابوالسنة ، والغى ماسوىذلك من الراى والقياس. ولداود « كتاب الايضاح » ، و « كتاب الافصاح »و « كتاب الاصول » ، و « كتاب الحكم علىتارك الصلاة » ، ..... الخ . ومن تلامذته : محمدبنداود الذى كان فقيها على مذهب ابيه .

ورغم ان ابن النديم يختم هذه المقالةبنبذةسريعة عن الشيعة ، مما يستشعر منه انه ربما قصد الى اظهار الشيعة كطائفة ، مثل بقيـةالطوائف التى ذكرها ، فانه يخصص للشـيعة وفرقهم فصلا مستقلا فى المقالة السادسة .

• • •

فى النحو واللغة : البصريون :

وفى النحو واللغة يذكر البصريين ، ويرجحان أبا الاسود الدؤلى هو واضع أصول النحو ، وليس عبد الرحمن بن هرمز . وينص على أنأبا الاسود نحا فى ذلك نحو على بن ابى طالب ، فكأن الامام هو مؤسس علم النحو . وهو يفسرطريقة أبى الأسود الذى كان يستخدم النقط للشكل : فالفتح نقطة فى أعلى الحرف ، والضمنقطة بين يدى الحرف ، والكسر نقطة من تحت الحرف . وممن أخذ النحو عن الدؤلى : عيسىبن عمر الثقفى (ت ١٤٩هـ) .

اما الخليل بن أحمد (ت ١٧٠ هـ) ، فكان غاية فى استخراج مسائل النحو وتصحيح القياس وهو أول من استخرج العروض ، وحصن به أشعار العرب . وله « كتاب العين » ، وكان فى ثمانية واربعين جزءا ــ بيعت نسخة منه فى سنة ٣٤٨ هـ بالبصرة ، بخمسين دينارا ، وكان قد أتى به وراق من خراسان ، من خزائن الطاهريين ولقد سمى الكتاب « كتاب العين » لان حروفه على مايخرج من الحلق واللهوات ، واولها : العين الحاء ، الهاء ، الغين ، القاف ... الخ .

وللخليل ايضا « كتاب النغم » ، و « كتاب العروض » ، و « كتاب النقط والشكل » ، و « كتاب الايقاع » . وهذا الامر يبين العلاقة بين علم اللغة وبين الموسيقى والغناء .

وسيبويه من تلاميذ (أصحاب) الخليل ، وهو الذى قنن اللغة العربية ، واتم النحو فى شكله الاخير . وكتابه المعروف ب «كتاب سيبويه لم يسبقه الى مثله احد قبله ، ولم يلحق به بعده » .

ومن مشاهير النحويين الاصمعى (عبدالملك بن قريب) ، والمبرد (محمد بن يزيد الازدى ــ ت ٢٨٥ هـ) ، وله « كتاب الكامل » ، و « كتاب الروضة » ، و « كتاب الاشتقاق » ، و « كتاب المدخل الى سيبويه» ، و «كتاب قحطان وعدنان» ومن تلامذة المبرد فى النحو : الزجاج معلم اولاد الخليفة المعتضد ، وله : « كتاب الجمهرة فى علم اللغة » و « ابن السراج » (ابو محمد بن درستويه) ، وله : « كتاب الاصول الكبير »و «كتاب الاشتقاق» و« الـ كتاب شرح سيبويه»

• • •

الكوفيــون :

ويأتى بعد ذلك النحويون واللغويون الكوفيون ، وعلى رأسهم الكسائى (ابو الحسن على بن حمزة بن بهمن بن فيروز ــ ت ١٩٧ هـ) :معلم الامين والمأمون . وسمى الكسائى لاقتصاده فى ملبسه ، اذ كان يحضر بعض المجالس والناس عليهم الحلل ، وعليه كساء ورداء . وله : «كتاب مختصر النحو » ، و « كتاب القراءات » .

ومنهم الفراء (ابو زكريا يحيى بن زياد) ،تلميذ الكسائى . ثم السكيت تلميذ الفراء ،ثم ابن السكيت (يعقوب) ، وهو من علماء بغداد ،وكان مؤدبا لولد الخليفة المتوكل ، ثم ابن يعقوب ، وهو يوسف الذى نادم المعتضد وخص به .

ومن الكوفيين ايضا : ابن قتيبة الدينورى(ت ٢٧٠ هـ) : صاحب « عيون الاخبار » . وابو حنيفة الدينورى : صاحب « كتاب الاخبار الطوال » ، وله « كتاب النبات » ، و « كتاب الفصاحة » ، و « كتاب البحث فى حساب الهند(الهندسى ؟) » ، و « كتاب البلدان » ، و «كتاب الجبر » .

• • •

في الشــعر :

وفى الشعروالشعراء يذكر ابن النديم والرواة والشعراء الجاهليين والمخضرمين والاسلاميين ، ودواوينهم الى أول الدولة العباســية ، من :امرؤ القيس ، وزهير بن أبى سلمى ، الى جرير والاخطل (شاعر بنى امية) ، وبشار ابن برد ،وأبى العتاهية ، وأبى نواس ، والبحترى ،وابن الرومى (على بن العباس ابن جريج) . ومن النساء يذكر: علية ابنة المهدى ــ ولها عشر ورقات، والورقة سليمانية ، مقدار ما فيها عشرون سطراً ورور الزرقاء ، والزلفاء (مقلة) ، وفضــل الشاعرة .

أما الشعراء الكتاب ، فمنهم : يحيى بن خالد ، وهو مقل . والفضل بن يحيى ، وجعفر بن يحيى ، وابن المقفع ، والفضل بن الربيع ،والحسن بن سهل ، وهم مقلون ايضا . اما سهل بن هارون فله ٥٠ (خمسون) ورقة وابراهيــم بن العباس الصولى وله ٢٠ (عشرون) ورقة ، ومحمد بن عبد الملك الزيات وله ٥٠ (خمسون)ورقة ، وابو القاسم جعفر بن محمد بن حدأر كاتب الدولة الطولونية ، وله ٧٠ (ســبعون)ورقة .

والشعراء المحدثون منهم شعراء الحمدانيين،مثل : أبى الطيب المتنبى ، « وقد عرب شعره » بمعنى انه اعاده الى فحولته الاولى بعد تطــوره الرقيق على أيام العباسـيين ــ وله ٣٠٠ (ثلاثمائة) ورقة ، وابن نباته (ت بعد ٤٠٠ هـ) . ثم يأتى الشعراء الشاميون ثم الكتب التى لم يعــرف أصحابها على وجه الدقة .

• • •

فى التاريخ : المؤرخون المحترفون :

وفى التاريخ يصنف اصحابه الى: اخباريين، ونسابين ، ثم أصحاب السير والاحداث ، ويذكر أسماء كتبهم . وهو يبدأ باخبار الطبقة الاولى ،مثل : عبيد ابن شرية الجرهمى فى زمان معاوية ، وله « كتاب الامثال » ، و « كتاب الملوك واخبار الماضين » . ومنهــم صحــار العبــدى ، وكان خارجيا ، وابن الكواء ، وكان شيعيا ، وســعد القصير مولى بنى امية . ثم عوانه (بن الحــكم الضرير ــ ت ١٤٧) ، وله « كتاب التاريخ » ،و « كتاب سيرة معاوية وبنى امية » .

ومن أخباريي الصدر الاول : ابن اسحق(١٥٠ م) ، وابو مخنــف ، وسيف بن عمــر ، ومحمد بن السائب الكلبى ، وابن هذا الاخــير هشام ، والواقدى ، والمدائنى (ت ٢٢٥ هـ) ، والبلاذرى ، وابو الفرج الاصفهانى (ت بعــد ٣٦٠ هـ). واخر من رآه ابن النديم من الاخباريين، هو المرزبانى (أبو عبــد الله محمــد بن عمران الخراسانى ــ ٢٩٧ هـ ــ ٣٧٨ هـ) .

وتتلخص اهمية المرزبانى فى أن ابن النديم يعدد له ٤٨ (ثمانية واربعين) مؤلفا ، مابين رسالة فى ٨٠ (ثمانين) ورقة وموسوعة فى ١٠ (عشرة) آلاف ورقة ، وتبلغ جميعا حوالى ٤٠ (اربعين) الف ورقة . وهى تتناول مختلف العلوم ، من : الشعر ، والاخبار ، والدين ، واللغة ، والجغرافية ، والفلك ، وعلم الكلام ، والفقه ثم الزراعة .

• • •

رجال الدولة فى دنيا العلوم عامة :

وفى أخبار الملوك والكتاب وعمال الخراج وأصحاب الدواوين يذكر ابراهيم بن المهدى بن المنصور : « أول نابغ نبغ من بنى العباس » ، والمغنى والموسيقى الذائع الصيت . وله : « كتاب ادب ابراهيم » ، و « كتاب الطبيخ » ، « كتاب الطب » ، و « كتاب الغناء » . اما ابن المعتز (عبد الله بن المعتز بن المتوكل) فقد الف كتبا كثيرة ، منها : « كتاب الزهر والرياض » ، و « كتاب البديع » ، و « كتاب حلى الاخبار » ، و « كتاب الجامع فى الغناء » .

وكان الفتح بن خاقان ــ اقرب المقربين الى المتوكل ــ ثالث ثلاثة لايجاريهم فى حب الكتب أحد . والآخران ، هما : الجاحظ ، واسماعيل بن اسحق القاضى .

وكذلك عرف طاهر بن الحسين ، وابنه الحسين بن طاهر ، بانهما شاعران مترسلان ، ولكل منهما مجموع رسائل ، أشهرها رسالة الى المامون عن فتح بغداد . وابن المقفع (روزبه) الذى دخل فى خدمة المنصور ، كان أحد النقلة من اللسان الفارسى الى العربى ، وقد نقل عدة كتب من الفارسية الى العربية ، مثل : « كتاب خداينامة » فى السير ، و « كتاب آيين نامة » فى الاصر ، و « كتاب كليلة ودمنة » ، و « كتاب مزدك » ، و « كتاب التاج » فى سيرة أنوشروان .

وكان على بن عبيدة الريحانى مقربا من المأمون ، وله العديد من المصنفات ذات الطابع الحكمى أى الفلسفى . ويعتبر الجهشيارى احد الكتاب الاخباريين ، وله « كتاب الوزراء والكتاب » و « كتاب ميزان الشعر » .

وقدامة بن جعفر كان فصيحا فيلسوفا ، ممن يشار اليه فى علم المنطق وله « كتاب الخراج » و « كتاب نقد الشعر » ، و « كتاب درياق الفكر » و « كتاب السياسة » ، و « كتاب صناعة الجدل »

والصابى (ابو اسحق ابراهيم بن هلال ــ ت/قبل ٣٨٠ هـ) له ديوان شعر ، و « كتاب مراسلات الشريف الرضى » ، و « كتاب دولة بنى بويه واخبار الديلم » الذى يعرف ب « التاجى » والصاحب بن عباد ، فريد عصره فى البلاغة والفصاحة ، « كتاب ديوان الرسائل » ، و « كتاب الكافى » فى رسائل الزيدية ، و « كتاب الامامة » فى تفضيل امير المؤمنين على بن ابى طالب وتثبيت امامة من تقدمه ، و « كتاب الوزراء » ، و « كتاب الاعياد وفضائل النيروز » .

اما عن كتب الخراج ومن كتب فى الخراج ، فيذكر ابن بشار الكاتب الذى راى ابن النديم مسودة كتابه فى الخراج ، وتقع فى نحو الفاورقة، وابن سريح ، وله « كتاب الخراج الكبير » فى جزاين ، و « كتاب الخراج الصفير » .

ولقد سار ابو زيد البلخى (احمد بن سهل) فى تصنيفاته وتآليفه على طريقة الفلاسفة، ولو انه بأهل الادب اشبه ـ وبسبب طريقته الفلسفية رماه البعض بالالحاد . ولأبى زيد : «كتاب شرائع الاديان» و «كتاب اقسام العلوم» و « كتاب السياسة الكبيرة » و « كتاب السياسة الصفير » ، وكتاب فى حدود الفلسفة ، و « كتاب ما يصح من احكام النجوم » و « كتاب فضيلة علوم الرياضيات » و «كتاب الشطرنج» و «كتاب رسالته فى مدح الوراقة » .

● ● ●

فى الموسيقى والغناء :

ثم تأتى اخبار الندماء والجلساء والادباء والمغنين والمضحكين ، واسماء كتبهم . واشهرهم بطبيعة الحال ، اسحق بن ابراهيم الموصلى (١٥٠ ـ ٢٣٥ هـ) ، وهو فارسى الاصل ، وكان راويا للشعر والمآثر ، كما كان هو نفسه شاعرا حاذقا بصناعة الغناء ، يرتزق من عدة أعطية اى رواتب .

ومن كتب اسحق الموصلى : كتاب اغانيه التى غنى بها ، و « كتاب اخبار عزة الميلاء » ، و « كتاب اغانى معبد » ، و « كتاب المنادمات » و « كتاب النغم والايقاع » و « كتاب قيان الحجاز » و « كتاب منادمة الاخوان وتسامر الخلان » و « كتاب اخبار معبد ، وابن سريح ، واغانيهما » . اما أشهر كتبه ، فهو : « كتاب الاغانى الكبير « (فى ١١ جزءا) ، ولو ان ابا الفرج الاصفهانى يروى ان مقدمة الكتاب فقط لاسحق، اما الكتاب نفسه فهو من وضع أحد الوراقين الذين كانوا على صلة بالموصلى .

ويونس الكاتب ، المعروف بيونس المغنى ـ من أهل فارس ، ادرك الدولة العباسية ـ يقال انه استاذ ابراهيم بن المهدى فى الغناء . وليونس كتب مشهورة فى الاغانى والمغنين ، منها : «كتاب مجرد يونس » و « كتاب القيان » و « كتاب النغم » .

هذا ، ولقد ظهرت قواميس للاغانى ، مثل : « كتاب النصبى » (حسن بن موسى) ، وهو كتاب الاغانى على حروف المعجم ، ذكر فيه من أسماء المغنين والمغنيات ، فى الجاهلية والاسلام ، كل طريف وغريب .

ومن مشاهير العازفين على الطنبور : ابو حشيشة (محمد بن على بن امية) ، الذى كان طنبوريا حاذقا فى صنعته ، وله « كتاب المغنى المجيد » ، الذى رآى ابن النديم بخط عتيق ، و « كتاب اخبار الطنبوريين » . وعن جحظة ، حفيد البرامكة (ت ٣٢٦ هـ) ، فهو شاعر مغن

مطبوع فى الشعر ، حاذق بصناعة غناء الطنبور،له : « كتاب الطبيخ » و « كتاب الطنبوريين » و « كتاب فضائل السكباج » و « كتاب النديم »وابو ايوب المدينى (سليمان بن ايوب) كان من أهل المدينــة الظرفاء ، عارفا بأخبــار المغنين .وله عدة كتب فى ذلك ، منها : كتاب اخبار عزة الميلاء » و « كتاب ابن مسجح و « كتاب قيــان الحجاز » و « كتاب قيان مكة » و « كتاب طبقات المغنين » و « كتاب النظم والايقاع » و « كتاب المنادمين » و « كتاب اخبار ظرفاء المدينة » ؛ . . . . الخ .

• • •

فى الفلك والنجوم :

اما عن الفلك والنجوم فهناك اسرة توارثت هذا الفن الذى أصبح علما لها ، هى : اسرة آل المنجم . وأولها : يحيى بن أبى منصور ابان الذى كان مولى للمأمون ، وكان متصلا بالوزير الفضل بن سهل ، يعمل برأيه فى أحكام النجوم ـ الى حادثة الفضل . وأتى بعد يحيى ابنه على الذى اتصل بالفتح بن خاقان ، ومن كتبه : « كتــاب أخبار اسحق بن ابراهيم الموصلى » و « كتاب الطبيخ » . ثم ابنه ابو الحمد يحيى بن على(ت ٣٠٠ هـ) ، الذى نادم الموفق ومن اتى بعده من الخلفاء . ومن آل المنجم : ابو عبــد الله هارون بن على بن يحيى (ت ٢٨٨ هـ) ، وابو الحسن على بن ماهان بن على ، الذى توفى وعمره ٧٦ عاما فى سنة ٣٥٢ هـ ، وله : « كتاب شهر رمضان » الذى عمله للراضى ، و « كتاب النوروز والمهرجان » و « كتاب الرد على الخليل فى العروض » ، وكتابه فى الفرق بين ابراهيم بن المهدى واسحق الموصلى فى الغناء .

• • •

فى الجغرافية :

وفى مقدمة الجغرافيين يذكر ابن النــديم الوزير الجيهانى (ابو عبد الله احمد بن محمد بن نصر) ، وزير صاحب خراسان (نصر بن احمد السامانى) ، وله : « كتاب المسالك والممالك » .

اما ابن خرداذبه (ابو القاسم عبيد الله بن احمد) ، الذى كان جده خرداذبة مجوسيا أسلم على أيدى البرامكة ، فقد تولى البريد والخبــر بنواحى الجبل ، ونادم الخليفة المعتمد . ولابن خرداذبة : « كتاب المسالك والممالك » ، الى جانب كتب اخرى ، هى : « كتاب جمهرة انساب الفرس والنوافل » ، «كتاب الطبيخ » و « كتاب اللهو والاغانى » و « كتاب الانواء » و « كتــاب الندماء والجلساء » وللسرخسى (ابو الفرج احمد بن الخطيب) أيضا : « كتاب المسالك والممالك » و « كتاب السياسة » و « كتاب أدب الملوك » و « كتاب الدلالة على اسرار الغناء » .

• • •

أدب خفيف ، وموضوعات طريفة :

يأتى أبو بكر الصولى (محمد بن يحيى بن العباس ــ ت ٣٣٠ هـ) ، فى أول قائمة الادباء والظرفاء . فالصولى هو : معلم الخليفة الراضى ثم نديمه ، ونديم المكتفى ، والمقتدر بعده . وكان ، الى جانب ادبه وظرفه ، جماعا للكتب ، كما كان من « العب أهل زمانه بالشطرنج ، وله فيه كتاب » . أما أشهر مؤلفاته فهو « كتاب الاوراق فى اخبار الخلفاء والشعراء » ، ولم يتمه. ويقرر ابن النديم ان الكتاب منحول ، اذ نقل نقلا عن كتاب المريدى فى الشعر والشعراء ، وانه اى ابن النديم ، رأى « دستور الرجل فى خزانة الصولى ، فافتضح به » .

ومن الادباء ابو العنبسى الصميرى (قاضى المصيرة) ، وكان من ندماء المعتمد ، وله « كتاب العاشق والمعشوق » و « كتاب مساوىء العوام واخبار السفلة » و « كتاب تفسير الرؤية » و « كتاب طوال اللحيين » ، الى جانب كتب فى علوم متنوعة ، مثل : « كتاب الرد على المنجمين » و « كتاب هندسة العقل » و « كتاب الرد على ابى ميخائيل الكيمائى » و « كتاب الجوارشن والدرياقات » و « كتاب كى الدواب » .

ومن الظرفاء : ابو العير الهاشمى (ت ٢٥٠هـ) ، ولم يكن فى الدنيا صناعة الا وهو يعملها بيده ، حتى انه كان يعجن ويخبز . وله كتاب سماه « جامع الحماقات ومأوى الرقاعات » ، و « كتاب المنادمة واخلاق الخلفاء والامراء » . والظاهر ان ابا العير راح ضحية انفلات لسانه ، اذ قتله قوم من الرافضة سمعوه يتناول عليا ــ كرم الله وجهه ــ فرموا به من سطح كان نائما عليه فمات . ولقد خلف ابا العير فى الحماقة ظريف اسمه الكتنجى ، وله : « كتاب جامع الحماقات واصل الرقاعات » و « كتاب الملح والمحمقين » و « كتاب الصفاعنة » .

ونجد بين الادباء والظرفاء الكاتب الشهير : المسعودى ، صاحب « كتاب مروج الذهب » ، رغم ان ابن النديم يعرف انه : « مصنف لكتب التواريخ واخبار الملوك » ، وانه يذكر الى جانب مروج الذهب ، « كتاب ذخائر العلوم وما كان فى سائر الدهور » ، و « كتاب الاستذكار لما مر فى سالف الاعمار » و « كتاب التاريخ فى اخبار الامم من العرب والعجم » ــ وهو الكتاب الذى نظن انه ربما كان النموذج الذى اقتدى به ابن خلدون ، ليس فى العنوان فقط بل وفى طريقة تصنيف المقدمة .

وربما كان لابن النديم الحق فى وضع المسعودى ، بين الادباء والظرفاء ، وذلك لأن المؤرخ والجغرافى الكبير لم يعالج التاريخ على انه تسجيل للاحداث السياسية فقط ، بل على انه احوال المجتمع بصفة عامة ، واحوال الطبقة المترفة خاصة ، من : الخلفاء والوزراء وكبار رجال الدولة ، ووصف مجالسهم ونوادرهم مع الشعراء والفنانين واصحاب الحرف ، الى جانب

الكلام عن العادات والتقاليد والمذاهب ــ وكل ذلك بهدف تقديم الروايات الطريفة والقصص الغريبة ، الى جانب الاستشهاد فى التاريخ بالنماذج الادبية مما يجعل المسعودى بحق اديبا أو كاتبا موسوعيا ، حتى ان كتابه «مروج الذهب» اصبح صنوا لكتاب الاغاني للاصفهانى كمرجع لدارسي الادب والتاريخ .

• • •

فى الشطرنج :

ويأتى بعد ذلك الشطرنجيون الذين الفوا فى اللعب بالشطرنج . ومنهم العدلى والرازى اللذان كانا يلعبان بين يدى المتوكل . والعدلى هو أول من الف كتابا فى الشطرنج ، وكذلك فى النرد . ثم الصولى ــ صاحب كتاب الاوراق ، الذى مر ذكره ــ وكان من العب أهل زمانه بالشطرنج ، والذى الف « كتاب الشطرنج » ثم نقحه وزاد فيه فى نسخة ثانية . ومنهم اللجلاج (ابو الفرج محمد بن عبيد الله) الذى مات بعد سنة ٣٦٠ هـ فى شيراز ، وله « كتاب منصوبات الشطرنج » .

• • •

علم الكلام : عند المعتزلة والمرجئة :

وفى موضوع فلاسفة الاسلام الاوائل من المتكلمين ، يبدأ صاحب الفهرست بذكر واصل بن عطاء الغزال (ت ١٣١ هـ) ، وله : « كتاب أصناف المرجئة » و «كتاب المنزلة بين المنزلتين» و « كتاب الخطب فى التوحيد والعدل » و «كتاب السبيل الى معرفة الحق » .

وبعد واصل يأتى العلاف (ابو الهذيل محمد) ، شيخ البصريين فى الاعتزال ، ثم النظام الذى كان متكلما شاعرا ، والذى حاول أن يدخل ابا نواس فى المذهب فكان يدعوه الى القول بالوعيد ، وكان يعنفه لابائه حتى قال فيه ابو نواس :

فقل لمن يدعى فى العلم فلسفة	حفظت شيئا وغابت عنك اشياء
لا تحظر العفو ان كنت امرأ حرجا	فان حظركه فى الدين ازراء

اما ثمامة بن اشرس ، تلميذ العلاف ، فكان من جلة المتكلمين المعتزلة . ولقد قربه الرشيد ثم انه سخط عليه فحبسه لما نقم على البرامكة ــ لاختصاصه بهم ــ ثم انه بلغ من المأمون منزلة جليلة حتى رشحه للوزارة ، ولكنه امتنع واشار عليه ان يستوزر احمد بن ابى خالد بدلا منه . وبلغت مكانة ثمامة من الخلافة ، وبالتالى مكانة العلماء ، الى حد انه كان لا يقوم لطاهر بن الحسين ، وهو رجل الدولة العظيم آنئذ ، بينما كان يقوم للعلاف ويأخذ ركابه حتى ينزل . وعندما يسأله الخليفة عن ذلك يقول « استاذى منذ ثلاثين سنة » .

واما الجاحظ ــ وهو من المتكلمين ــ فقــدادخل اشكال القياس المنطقية فى اساليب البلاغة او الخطابة ، وذلك فى البديع المعــروف بالقول الموجب . والمثل لذلك رسالته الى محمــد بن عبد الملك الزيات التى يقول فيها : « المنفعة توجب المحبة ، والمضرة توجب البغضاء ، المضادة توجب العداوة . خــلاف الهوى يوجب الاســتثقال ، ومتابعته توجب الالفة. الامانة توجب الطمأنينة، الخيانة توجب المنافرة . العدل يوجب اجتمــاع القلوب ، الجور يوجب الوحشة . التكبر يوجب المقت ، التواضع يوجب المودة . الجود يوجب الحمد ، البخل يوجب المذمة . التوانى والهوينا يوجبان الحسرة ، الحــــزم يوجب السرور ، التغرير يوجب الندامة ، الحذر يوجب العذر ، اصابة التدبير توجب ثواب النعمة ..... الخ ».

وابن الراوندى (ابو الحســين احمد بن يحيى) ، من أهل مرو المروذ ، لم يكن هناك احذق منه بالكلام ، ولو انه انسلخ عن المذهب لان علمه كان اكثر من عقله حتى صارت اكثــر كتبه الكفريات . ومما الف من الكتب الملعونة : كتاب يحتج فيه على الرسل عليهم السلام ويبطل الرسالة ــ هذا ، ولو انه تاب عند موته .

ويعرف ابو على الجبائى (محمد بن عبدالوهاب ــ توفى ٣٠٣ هـ) بأنه ذلل الكلام وسهله، ويسر ما صعب منه ، واليــه انتهت رئاســة البصريين فى زمانه ، قبل أن يصير الى بغداد .

وكان ابن الاخشيد (ابو بكر احمد بن على بن منجور الاخشيد ــ توفى ٣٢٦ هـ) من افاضل المعتزلة وصلحائهم وزهادهم . فقد كان يعطى نصف غلة ضيعته لاهل العلم ، ومن كتبــه : « كتاب النقض على الخالدى فى الارجــاء » و « كتاب اختصار كتــاب أبى على فى النــفى والاثبات » و «كتاب اختصار التفسير للطبرى».

ومن كتب أبى هاشم عبد السلام بن محمد الجبائى « ت فى بغداد ٣٢١ هـ » : « كتاب الانسان » و « كتاب النقض على ارسطاليس فى الكــون والفساد » و « كتاب الطبائع والنقض على القائلين بها » .

وممن يمثل اتجــاه المعارضـــة للفلســفة اليونانية التى أثرت فى الجدل الاسلامى (الكلام) : ابو عبد الله الحسين بن على المعروف بالجعــل والكاغدى (الوراق ؟) ، وهو بصرى توفى بمدينة السلام (بغداد) سنة ٣٩٩ هـ . والكاغدى فقيه (على مذاهب أهل العراق) متكلم (يســتخدم المنطق للدفاع عن الدين) . ومن كتبه فى الكلام: كتاب نقض كلام الراوندى فى أن الجسم لايجوز أن يكون مخترعا لا من شىء و « كتاب نقض كتاب الرازى فى انه لايجوز ان يفعل الله تعالى بعد أن كان غير فاعل » و « كتاب الكلام فى ان الله تعالى لم يزل موجودا ولا شىء سواه » .

• • •

الكلام عند الشيعة الامامية والزيدية :

لقد اشار ابن النديم فى فصل متكلمى المعتزلة والمرجئة الى بعض متكلمى الشيعة ، ويبدأ ذلك بأن السرى الرفاء ، الذى كان يتشيع ، رفض الاستجابة الى اغراء الرمانى (أبى الحسن على بن عيسى) فى أن يقول بالاعتزال . وفى ذلك ينسب اليه انه قال :

ومعتزلى رام عزل ولايتى	عن الشرف العالى بهم وارتفاعه
فما طاوعتنى النفس ان اطيعه	ولا آذن القرآن لي فى اتباعه
طبعت على حب الوصى ولم يكن	لينقل مطبوع الهوى عن طباعه

وعلى العكس من ذلك يذكر أن هشام بن الحكم ، الكوفى الذى رحل الى بغداد ، انتقل الى القول بالامانة بالدلائل والنظر ، واصبح من جلة اصحاب جعفر الصادق ، حتى قال ابن النديم : انه الذى فتق الكلام فى الامامة ، وهذب المذهب . وله : « كتاب الامامة » و « كتاب الرد على من قال بامامة المفضول » و « كتاب الوصية والرد على الزنادقة » و « كتاب الرد على اصحاب الاثنين » و « كتاب التوحيد » و « كتاب فى الجبر والقدر » و « كتاب الرد على ارسطاليس فى التوحيد » ثم « كتاب المعتزلة » .

ومن أصحاب جعفر الصادق : ابو جعفر محمد بن النعمان المعروف بشيطان الطاق ، بينما تسميه الشيعة بمؤمن الطاق ، نسبة الى طاق المحامل بالكوفة حيث كان ينزل . وله مناظرات مع زيد بن زين العابدين فى امامة جعفر الصادق ، وله مناظرات مع ابى حنيفة ، فى : « الغيبة » و « الرجعة » و « زواج المتعة ، وشرب النبيذ » وله : « كتاب الرد على المعتزلة فى امامة المفضول » .

اما أول من تكلم فى مذهب الامامة ، فهو على بن اسماعيل بن ميثم النمار ، وله : « كتاب الامامة » و « كتاب الاستحقاق » .

وكان ابو سهل النوبختى (اسماعيل بن على بن نوبخت) من كبار الشيعة . وهو صاحب نظرية جديدة (رأى) فى « الغيبة » ، اذ كان يقول : « ان (انى ؟) اقول أن الامام محمد بن الحسن (العسكرى) ، ولكنه مات فى الغيبة ، وكان تلاه فى الغيبة ابنه ، وكذلك فيما بعد من ولده ، الى أن ينفذ الله حكمه فى اظهاره » . وهو يعنى بذلك ان « الرجعة » لن تكون لمحمد بن الحسن (الامام الـ ١٢) بل لامام من نسله . ومن تآليف النوبختى : « كتاب الاستيفاء فى الامامة » و « كتاب الرد على الغلاة » و « كتاب نقض رسالة الشافعى » و « كتاب حدوث العالم » و « كتاب الرد على أصحاب الصفات » ، ثم « كتاب أبطال القياس » .

ورغم انتشار الكلام ، الذى عرف به المعتزلة ، بين الشيعة ، فقد كان الجمع بين التشيع والاعتزال امرا غير مستحب . فالحسن بن موسى النوبختى ، ابن اخت ابى سهل ، الذى عرف بانه متكلم فيلسوف ، « كانت المعتزلة تدعيه والشيعة تدعيه » . ويرجع صاحب الفهرست

انه : الى خير الشيعة اقرب ، لان آل نوبخت معروفون بولاية على وولده في الظاهر . وللحسن : « كتاب الرد على اصحاب التناسخ » و « كتاب التوحيد » و « كتاب حدث العلل » و « كتاب اختصار الكون والفساد لارسطاليس » و «كتاب الامامة » الذى لم يتمه . وعلى أيام ابن النديم كانت رياسة متكلمى الشيعة قد انتقت الى ابن المعم .

عند الزيدية : اما عن الزيدية فهم الذين قالوا بامامة زيد بن على زين العابدين ، ثم قالوا بعده بالامامة فى ولد فاطمة كائنا من كان بعد أن يكون عنده شروط الامامة . ويذكر ابن النديم ان اكثر المحدثين (الفقهاء) كانوا على هذا المذهب، مثل : سفيان بن عيينة ، وسفيان الثورى ، وصالح بن حي ، وغيرهم .

ومن مشاهيرهم : ابو الجارود (زياد بن المنذر العبدى) ، وفضيل الرسان ، والحسن بن صالح بن حي — الذى مات متخفيا سنة ١٦٨ هـ ، وكان من كبار الزيدية ، وله : « كتاب التوحيد » ، و « كتاب امة ولد فاطمة » .

الكلام عند المجبرة والحشوية : وأول متكلمى المجبرة والحشوية هو النجار (ابو عبدالله الحسين بن محمد) ، الذى كان حائكا فى طراز العباس بن محمد الهاشمى ، كما قيل انه كان يعمل الموازين . وهو من جلة المجبرة ومتكلميهم ، واشتهر بمجالسه ومناظراته مع النظام . ومن كتبه : « كتاب الاستطاعة » و « كتاب كان يكون » و « كتاب المخلوق » و « كتاب الصفات والاسماء » و «كتاب الارادة صفة الذات » و « كتاب الارجاء » و « كتاب الارادة الموجبة » و « كتاب القضاء والقدر » و « كتاب الاستطاعة » وعناوين هذه الكتب كانت رؤوس الموضوعات التى كانت مجال المناظرة بين المتكلمين فى ذلك الوقت .

ومن نظراء النجار : حفص الفرد المصرى ، الذى رحل الى البصرة واستمع الى محاضرات ابى الهذيل العلاف . ويعتبر حفص من اكابر المجبرة ، ولو انه كان فى اول الامر « معتزليا ثم قال بخلق الافعال » . ومن كتبه : « كتاب الاستطاعة » و « كتاب التوحيد » و « كتاب الرد على المعتزلة » و « كتاب الرد على النصارى » .

وكان ابن كلاب (عبد الله بن محمد بن كلاب القطان) يقول ان كلام الله هو الله ، وفى ذلك كان عباد بن سليمان يقول : « انه نصرانى بهذا القول » . والظاهر فعلا انه أخذ هذا القول عن فثيون النصرانى الذى كان مقيما فى دار الروم بالجانب الغربى من بغداد (الكرخ) . ولابن كلاب : « كتاب الصفات » و « كتاب خلق الافعال » و « كتاب الرد على المعتزلة » .

وممن ارتد عن الاعتزال وصار حشويا :ابن ابى بشر الاشعرى (ابو الحسن على بن اسماعيل) ، من اهل البصرة . ولقد أعلن توبته من القول بالعدل وخلق القرآن علانية فى المسجد

الجامع بالبصرة ، : « رقى كرسيا ، ونادى بأعلى صوته . . . : « كنت قلت بخلق القرآن ، وان الله لا يرى بالابصار ، وان افعال الشر انا افعلها، وانا تائب ، مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة » . ويقول ابن النديم انه خرج بفضائحهم ومعايبهم .

الكلام عند الخوارج : يبدأ صاحب الفهرست حديثه فى أخبار متكلمى الخوارج واسماء كتبهم ، بالاعتذار عن اغفال ذكر الكتب ، فيقول لعل من لا نعرف له كتابا قد صنف ولم يصل الينا ، لان كتبهم مستورة محفوظة .

واول من يذكر منهم : اليمان بن رباب ، وهو من جلة الخوارج ورؤسائهم . وكان نظارا ، متكلما ، مصنفا للكتب ، وله : « كتاب المخلوق » و « كتاب التوحيد » و « كتاب الرد على المعتزلة فى القدر » و « كتاب الرد على المرجئة » . ومن متكلمى الخوارج : يحيى بن كامل ، الذى كان فى اول امره من المرجئة ثم انتقل الى مذهب الاباضية . وله : « كتاب التوحيد والرد على الغلاة وطوائف الشيع (الشيعة) » . ومنهم عبد الله بن يزيد (الاباضى) ، وله : « كتاب التوحيد » و « كتاب الرد على المعتزلة » و « كتاب الرد على الرافضة » ومن رؤساء الاباضية : ابراهيم بن اسحق الاباضى ، وله : « كتاب الرد على القدرية » ، و « كتاب الامامة » .

• • •

فى التصوف :

متصوفة أهل السنة :

يجعل ابن النديم « انس بن مالك » ، والد الامام مالك ، من اوائل المتصوفة ، وعنه اخذ الحسن البصرى ، وعنه أخذ فرقد السنجى . الذى اخذ عنه معروف الكرخى ، الذى يعتبر تلميذ ابى الحسن السرى بن المغلس السقطى ، الذى اخذ عنه ابو القاسم الجنيد بن محمد . والاخير استاذ ابى محمد جعفر الخالدى الذى كان من رؤساء المتصوفة .

وهو يعدد من الصوفية : يحيى بن معاذ الرازى (ت ٢٠٦ هـ) ، وكان من الزهاد المتجهدين العباد ، وله : « كتاب المريدين » ، واليمانى (عمر بن محمد بن عبد الحكم) ، وله : « كتاب قيام الليل والتجهد » . اما الحارث بن اسد المحاسبى البغدادى (ت ٢٤٣ هـ) ، فقد كان من الزهاد المتكلمين ، وله « كتاب التفكر والاعتبار » و « كتاب الرد على المعتزلة » ، الى جانب كتب كثيرة فى الزهد .. اما منصور بن عمار (ابو السرى) فلم يسم تواليفه كتبا ، بل : « مجالس » ومنها : « مجلس ذكر الموت » و « مجلس فى حسن الظن بالله » و « مجلس فى انظرونا » و « مجلس العرض على الله عز وجل » و « مجلس المسجى فى ذكر الموت » . . . الخ . وكان ابن ابى الدنيا (ت ٢٨١ هـ) ، مؤدب الخليفة المكتفى بالله ، ورعا زاهدا ، عالما بالاخبار والروايات .

ومن تواليفه : « كتاب الحلم » ، « كتاب ذم الملاهى » و « كتاب ذم الفحش » و « كتاب ذم المسكر » و « كتاب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر » و « كتاب ذم الدنيا » و « كتاب مكارم الاخلاق » و « كتاب ذكر الموت والقبور » ... الخ

اما المصرى (ابو الحسن على بن محمد ـ ت ٣٣٨ هـ) ، واصله من سامرا وانتقل الى مصر قبل ان يعود الى بغداد ، فله من كتب الزهد :« الكتاب الكبير » ، ويحتوى على ٤٠ (أربعين) كتابا ، منها : « كتاب قيام الليل ، وكتاب المتحابين ، وكتاب المراقبة ، وكتاب الصمت ، وكتاب الخوف ، وكتاب التوبة ... الخ » .

وكان لسهل التسترى (ابن عبد الله بن يونس) : « كتاب دقائق المحبين » و « كتاب مواعظ العارفين » . ولابى حمزة الصوفى (محمد بن ابراهيم) ، : « كتاب المنتمين من السياح والعباد والمتصوفين » و « كتاب مواطن العباد ».

متصوفة الشيعة : ويتبع صاحب الفهرست ذلك بالكلام فى مذاهب الشيعة ، من : الاسماعيلية والزيدية والامامية ، وذلك كمقدمات لكلامه عن أهل الزهد والتصوف منهم . وهو يبدأ بذكر الروايات التى ترد وتكشف مذاهب الاسماعيلية، وتطعن فى صحة نسبهم العلوى ، وان كان يعلن البراءة من العهدة فى الصدق او الكذب فيما يورد من هذه الروايات التى تنسب الاسماعيلية الى ميمون بن القداح ، الذى اتبع الدعوة الى الهيئة على بن ابى طالب ، والتى تجعل من عبيد الله المهدى الفاطمى من نسله .

ويذكر من اتباع الاسماعيلية حمدان بن الاشعث الملقب بالقرمط ، صاحب الحركة التى عرفت باسمه (القرمطية) . كما يذكر الروايات التى تقول ان الاسماعيلية دعوة شعوبية هدفها التعصب للمجوس ، والعمل على احياء دولتهم ، وان ابا مسلم الخراسانى اول من حاول ذلك ؛ وكذلك بابك الخرمى .

واكثر الاسماعيلية كتبا وتصنيفا هو عبدان ، خليفة حمدان قرمط وصهره ، حتى ان كل من عمل كتابا نحله اياه ، فصار له من ذلك فهرست لتواليفه ، منه : كتاب الرحاء والدولاب و « كتاب الحدود والاسناد » و « كتاب اللامع » و « كتاب الميدان » . ومن كتبه للكبار : « كتاب النيران » و « كتاب الملاحم » و « كتاب المقاصد » والاخيرة هي الموجودة والمتداولة ، كما ينص على ذلك ابن النديم ، « وباقى ما فى الفهرست ، فقلما رأيناه أو عرفنا انسانا انه رآه » .

وللاسماعيلية كتب البلاغات السبعة :وكتابا البلاغين الاول والثانى للعامة ولمن فوقهم قليلا . وكتب البلاغات من الرابع الى السادس لمن دخل فى المذهب وتدرج فيه من سنة الى اربع سنوات على التوالى . اما كتاب البلاغ السابع : فاباحة المحظورات والوضع من الشرائع واصحابها . وهنا يورد ابن النديم معلومات طريفة عن انتشار التشيع الاسماعيلى على أيامه ، فيقول : «ومنذ

نحو عشرين سنة تناقص امر المذهب ، وقل الدعاة فيه حتى انى لا ارى من الكتب المصنفة فيه شيئا ، بعد أن كان فى أيام معز الدولة فى أوله ظاهرا شائعا ذائعا ، والدعاة منبثون فى كل صقع وناحية » . وهو يضيف : « هذا ما أعلمه فى هذه البلاد ، وقد يجوز ان يكون الامر على حاله بنواحى الجبل وخراسان . فأما ببلاد مصر فالامر مشتبه ، وليس يظهر من صاحب الامر المتملك على الموضع شىء يدل على ما كان يحكى من جهته ، وجهة آبائه ، والامر غير هذا ، والسلام » .

ومنهم النسفى ، الذى كان من دعاة خراسان ، وله : « كتاب عنوان الدين » ، و « كتاب اصول الشرع » و « كتاب الدعوة المنجية » . ولقد صنف بنو حماد المواصلة (جمع موصلى)، أصحاب الدعوة بالجزيرة ، كتبا واضافوها الى عبدان ، مثل : « كتاب الحق المنير » و « كتاب الحق المبين » .

الحلاج : ثم يأتى الكلام عن الحلاج (الحسين بن منصور) ، اشهر المتصوفة فى الاسلام ، الذى انتهى نهاية تعسة ، اذ أحرق بالنار فى بغداد سنة ٣٠٩ هـ .

ويسجل ابن النديم الروايات المناهضة للحلاج، التى تذكر انه كان رجلا محتالا متشعبذا، يتعاطى مذاهب الصوفية ، ويتحلى بالفاظهم ، ويدعى كل علم ، وهو صفر من ذلك . وينص على انه كان يدعى عند أصحابه الالهية ، ويقول بالحلول ، بينما يظهر مذاهب الشيعة للملوك ، ومذاهب الصوفية للعامة . وهو فى تضاعيف ذلك يدعى ان الالهية قد حلت فيه ، وانه : « هو هو » تعالى الله جل وتقدس عما يقول هؤلاء علوا كبيرا.

ويذكر صاحب الفهرست ان الحلاج كان يدعو فى أول امره الى الرضا من آل محمد ، كما انه كان يأكل اليسير ويصلى الكثير ، ويصوم الدهر ، حتى استغوى الكثيرين واسترقهم ، اما عما ينسب اليه من الكتب ، فمنها : « كتاب طا سين (طاء سين) الازل والجوهر الاكبر ، والشجرة والزيتونة النورية » ، و « كتاب الاحرف المحدثة والازلية والاسماء الكلية » ، و « كتاب حمل النور والحياة والارواح » ، و « كتاب نور النور » و « كتاب تفسير قل هو الله أحد » و « كتاب القيامة والقيامات » ، و « كتاب العدل والتوحيد » و « كتاب هو هو » و « كتاب الوجود الاول » ... الخ .

فى الزيدية : وفى الزيدية يذكر الامام الحسن بن على بن الحسن بن زيد ، الملقب بالناصر للحق، من ملوك طبرستان والديلم ، وله : « كتاب الطهارة » و « كتاب الاذان والاقامة » و « كتاب الصلاة » و « كتاب الشفعة » و «كتاب الغصب» وفى ذلك يزعم بعض الزيدية ان له مائة كتاب .

ومن زيدية اليمن يذكر العلوى البرسى(القاسم بن ابراهيم) ، صاحب صعدة ، وله من الكتب : « كتاب الاشربة » و «كتاب الامامة» و » كتاب الايمان والنذير » و « كتاب سياسة النفس » ، ثم « كتاب الرد على الرافضة » .

فى الامامية : اما عن الشيعة الامامية فيذكرمنهم العياشى (ابو النضر محمد بن مسعود) ويصفه بأنه اوحد دهره وزمانه فى غزارة العلم ،وان لكتبه بنواحى خراسان شأن من الشأن . ويعدد منها : «كتاب التفسير» و »كتاب الصوم»و « كتاب الزكاة » ، و « كتاب التقية » و «كتاب القول بين القولين » و « كتاب الطب » و « كتابالنجوم » و « كتاب الفأل والقيافة والزجر » و « كتاب الرهن » و « كتاب الشركة » و « كتابالشفعة » و « كتاب الملاهى » . ومنها : كتاب القبالات والمزارعة و « كتاب باطن القراءات »و « كتاب المتعة » و « كتاب الرجعة » و « كتاب الصفة والتوحيد » و « كتاب الصلاة على الائمة »ثم « كتاب محبة الاوصياء » .

ومما صنفه من رواية العامة : « كتابسيرةأبى بكر » و « كتاب سيرة عمر » ثم فى عثمان ومعاوية .

وتذكر بعض الروايات ان عدد كتبه مائتانوثمانية كتب ، ضاع معظمها فلم يبق منها الا ٢٧ كتابا .

ومن أكابر الشيعة القريبى العهد بابنالنديم : ابن الجنيد (ابو على محمد بن احمد) ، وله من الكتب : « كتاب نور اليقين ونصرة العارفين » و « كتاب تنبيه الساهى بالعلم الالهى » و « كتاب ازالة الادران عن قلوب الاخوان فىمعنىكتاب الغيبة » و « كتاب فى معنى الاشارات الى ما ينكره العوام ، وغيرهم من الاسباب » .

وكان أبو الحسن بن ابراهيم بن يوسفالكاتب (ولد ٢٨١ هـ) يتفقه على الظاهر على مذهب الشافعى ، ويرى راى الشيعة الاماميةفى الباطن ، وهكذا كان فقيها على المذهبين . ولهذا ذكر ابن النديم كتبه على المذهب الشافعىفى موضعها ، اما كتبه على مذهب الشيعة هنا ، فهى: «كتاب كشف القناع » و «كتابالاستعداد»و « كتاب نقض العباسية » .

والجعفرى (عبد الرحمن بن محمد)منسوب الى مذهب جعفر الصادق ، واليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجعفرية ، وهي فرقةالامامية على أيامصاحب الفهرست. وله :«كتاب الامامة » و « كتاب الفضائل » .

• • •

فى الفلسفة والعلوم القديمة :

وابن النديم يمهد للموضوع بمقدمة عماقاله العلماء فى صنوف العلوم، وما يرونه من انأقدمها هو علم النجوم ، الذى ينظر فى « ما هو كائن منالامور قبل ظهور اسبابها ، ومعرفة الناس بها » وان اهل بابل هم اول من كتبوا فى ذلك ؛وعنهم اخذ اهل مصر ثم الهند . اما علم الهيئة (الفلك) فالفرس والمصريون هم أول من اشتغلوابه ، وعن الفرس اخذ اليونان بعد غزوة الاسكندر .

اما الحكمة (الفلسفة) فكانت « فى القديم ممنوعا منها الا من كان من اهلها ، ومن علم انه يتقبلها طبعا . وكانت الفلسفة ظاهرة فى اليونانيين والروم قبل شريعة المسيح (عم) ، « وانها منعت بعد المسيحية ، وخاصة ابتداء من عهد قسنطين الاكبر » .

وصاحب الفهرست ينص على ان نقل الفلسفة والحكمة من اليونانية الى العربية بدأ منذ وقت مبكر ، على أيام الامويين ، فى عهد خالد بن معاوية الذى كان يسمى حكيم آل مروان (والصحيح آل ابى سفيان) . وهنا يرى لزاما عليه ان يتكلم ، بمناسبة اول نقل كان فى الاسلام من لغة الى لغة ، عن تعريب الديوان فى العراق ، على أيام الحجاج بن يوسف ، فقد كان الديوان بالفارسية ثم فى الشام على أيام عبد الملك أو ابنه هشام حيث كان الديوان بالرومية .

وأول من اعتنى بنقل كتب الفلسفة ، وغيرها من العلوم ، بكثرة فى الاسلام ، هو الخليفة المأمون وهناك رواية تعبر عن شغف المأمون بفلسفة ارسطو ، تقول : رأى المأمون فى منامه ارسطاليس (أبيض البشرة ، واسع الجبهة ، مقرون الحاجب اجلح الراس) ، وان الخليفة سأل الفيلسوف الكبير عن الحسن ؟ فقال : ما حسن فى العقل ، ثم ما حسن فى الشرع ، ثم ما حسن عند الجمهور . وهناك رواية تقول : ان ارسطاليس نصح المأمون بالتوحيد . وهنا كتب المأمون الى ملك الروم يسأله الاذن فى انفاذ ما يختار من العلوم القديمة المدخرة ببلاد الروم ، وان الملك لم يجبه الى طلبه الا بعد اقتناع . فأرسل المأمون عددا من العارفين باللغة الرومية ، وهم : الحجاج بن مطر ، وابن البطريق ، وسليمان صاحب بيت الحكمة . وقيل ان يوحنا بن ماسوية ممن نفذ الى بلاد الروم ، ومنهم صاحب الحكمة ببغداد ، فأخذوا مما وجدوا ، وأمر المأمون بنقله الى العربية .

والى جانب المأمون يذكر ابن النديم ، نقلا عن محمد بن اسحق ، انه « ممن عنى باخراج الكتب من بلاد الروم : محمد واحمد والحسن بنو شاكر المنجم » ــ فيما بعد . وانهم « انفذوا حنين بن اسحق وغيره الى بلاد الروم فجاءوهم بطرائف الكتب وغرائب المصنفات ، فى : الفلسفة والهندسة والموسيقى والارثماطيقى والطب » . هذا ، وكان بنو المنجم « يرزقون جماعة من النقلة ، منهم : حنين بن اسحق ، وحبيش بن الحسن ، وثابت بن قرة ، وغيرهم ، فى الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة » .

• • •

اما عن النقلة من اللغات الى اللسان العربى ، فمن اشهرهم :

ــ اسطفن القديم : الذى نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها .
ــ البطريق : الذى نقل بأمر المنصور أشياء من الكتب القديمة .
ــ سلام الابرشى : من النقلة القدماء أيام البرامكة ــ وجد بنقله « السماع الطبيعى » .

- الحجاج بن مطر : الذى فسر للمأمون ،ونقل : المجسطى واقليدس .
- حبيب بن بهريز : مطران الموصل الذى فسر للمأمون عدة كتب .
- أيوب وسمعان : اللذان فسرا زيج بطلميوس لمحمد بن خالد بن يحيى بن برمك .
- باسيل : الذى كان يخدم ذا اليمينين(طاهر بن الحسين مؤسس الدولة الطاهرية) .

وعلى زمان ابن النديم كان مرلاحى جيد المعرفة بالسريانية ، الا انه كان ضعيف المعرفة بالعربية ، فكان ينقل ، وكان على بن ابراهيم الدهكى يصلح نقله .

- وكان قسطا بن لوقا البعلبكى جيد النقل فصيح اللسان اليونانى والسريانى والعربى .

أما النقلة من الفارسى الى العربى : فمن أشهرهم ابن المقفع ، وآل نوبخت ، وموسى ويوسف ابنا خالد ، وعلى بن زياد التميمى ،والحسن بن سهل ، والبلاذرى (احمد بن يحيى بن جابر (، واسحق بن زيد الذى نقل كتاب سيرة الفرس المعروف بـ « اختيار نامة » .

ومن نقلة الهند والنبط : منكه الهندى الذى نقل من الهندية الى العربية، وكذلك من السريانية الى العربية . وابن دهن الهندى . وكان ابن وحشية ينقل من النبطية الى العربية .

● ● ●

فى الفلسفة اليونانية :

بعد ذلك يبدأ ابن النديم فى ذكر اول من تكلم فى الفلسفة ، ويورد الروايات التى تذكر ان اول من تكلم فى الفلسفة هو : يوثاغورس (فيثاغورس) ، ولو انه يتبع ذلك بما قال فلوطرخس (بلوتارك) من أن بوثاغورس هو اول من سمى الفلسفة بهذا الاسم . وان له رسائل تعرف بالذهبيات لان جالينوس كان يكتبها بالذهب ،أعظاما لها واجلالا . ويذكر صاحب الفهرست انه رأى لبوثاغورس من الكتب: رسالته فى السياسة العقلية ، ورسالته الى متمرد صقلية ، ورسالته الى سيفانس فى استخراج المعانى . هذا ، كما« قد تصاب هذه الرسائل بتفسير امليخس » .

ويأتى سقراط ، أو سقراطيس بمعنى« ماسك الصحة » ، من اهل اثينة مدينة العلماء والحكماء . ومن كتبه : مقالة فى السياسة .

ومن تلاميذ سقراط : افلاطون ، معناه« الفصيح » ، وكان يميل الى الشعر ، ثم انتقل الى قول فيثاغورس فى الاشياء المعقولة . ومن كتب افلاطون :

- « كتاب السياسة » الذى فسره حنين بن اسحق .
- « كتاب النواميس » الذى نقله كل من حنين بن اسحق ، ويحيى بن عدى .
- « كتاب سوفسطس » الذى ترجمه اسحق .

ــ « كتاب طيماوس » الذى نقله ابن البطريق ، ونقله حنين بن اسحق أو اصلح حنين مانقله ابن البطريق .

ــ « كتاب التوحيد » وقوله فى النفس والعقل والجوهر والعرض من خط يحيى بن عدى.
ــ « كتاب أصول الهندسة » ، نقله قسطا.

أرسطو : اما ارسطاليس فلقد نال قسطاأوفر من اهتمام صاحب الفهرست ، فاسمهمعناه « محب الحكمة » ، او « الفاضل الكامل » ، كمايقال . وهو بليغ اليونانيين ومترسلهم ، واجل علمائهم بعد فلاطن (بلاطن = افلاطون) . وعنرأيه كان الاسكندر يمضى الامور ، وله اليه جماعة رسائل ومكاتبات فى السياسة . فمنرسالته فى السياسة : ان الناس اذا احزنتهم الشدائد تحركوا لما فيه مصلحتهم ، فاذا صاروااالى الامن مالوا الى الشر ، وخلعوا عذار التحفظ، فاحوج ما يكون الناس الى السنة (القانون) عندحال الامن والدعة .

وفيها أيضا : « تعاهدوا الاعداء بالاذن ،وذوى التنصل بالمغفرة ، وذوى الاعترافبالرافة، وذوى الاغتيال بالمناقضة، واهلالبغىبالمداحسة،والحساد بالمغايظة ، واهل السفاهة بالحلم ... وفى الامور المتشابهات بالارجاء ، والواضحاتبالعزيمة ، والمشكلات بالبحث ... » .

ويعلق ابن النديم على ذلك بقوله : وهذاكلام فى نهاية الحكمة والبلاغة وكثرة المعانى مع نقله من لغة الى اخرى ، فكيف به وهو على لغةقائله .

اما عن كتبه فهي اربعة اصناف : **المنطقياتوالطبيعيات والالهيات** ثم **الخلقيات** .
والكتب المنطقية ثمانية :

١ ــ قاطيغورياس = المقولات : نقل حنينبن اسحق .

٢ ــ بارى ارمانياس = العبارة : نقل حنينبن اسحق الى السريانى ، واسحق (بن حنين) الى العربى .

٣ ــ انالوطيقا = تحليل القياس : نقل ثيادوس الى العربى ، واصلاح حنين ، وتفسير الكندى .

٤ ــ ابوديقطيقا (انالوطيقا الثانى) = البرهان : نقل حنين واسحق ومتى الى السريانى والعربى ، تفسير متى والكندى والفارابى .

٥ ــ طوبيقا = الجدل : نقل اسحق الىالسريانى ، ويحيى بن عدى الى العربى ، وتفسير الفارابى .

٦ ــ سوفسطيقا = المغالطون او الحكمةالموهة : نقل ابن ناعمة الى السريانى ، ويحيى بن عدى الى العربى ، وتفسير الكندى .

٧ ـ ريطوريقا = الخطابة : نقل اسحق الى العربى ؟ وتفسير الفارابى .

٨ ـ ابو طيقا (بوطيقا) = الشعر : نقل ابى بشر متى من السريانى الى العربى ، وللكندى مختصر فيه .

ويعرض ابن النديم بعد ذلك لاعمال ارسطو، مثل : كتاب السماع الطبيعى ، وكتاب السماء والعالم ، وكتاب الكون والفساد ، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب النفس ، وكتاب الحس والمحسوس، وكتاب الحيوان ، واخر ما يذكره كتاب الحروف المعروف بالالهيات . وهو يتحدث عن نقلها الى السريانية والعربية ، وعمن شرحها او علق عليها من فلاسفة العرب ، مثل : ابى يزيد البلخى ، وابى زكريا (يحيى بن عدى ؟) ، وابى احمد بن كرنيب ، وغيرهم .

وهو يعرف بعدئذ بفلاسفة اليونان ، من : تاوفرسطس (ابن اخت ارسطو) الى ديدوخس برقلس، والاسكندر الافروديسى معاصر جالينوس ومنافسه ، وفرفوريوس ، وامونيوس ، وفلوطرخس ، وغيرهم .

• • •

الفلسفة الاسلامية : الكندى :

ويبدأ ابن النديم فلاسفة الاسلام بالكندى (ابو يوسف يعقوب بن اسحق) « فاضل دهره، وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها ، ويسمى فيلسوف العرب ، وكتبه فى علوم مختلفة، مثل : المنطق والفلسفة والهندسة والحساب والارثماطيقى والموسيقى والنجوم ، وغير ذلك ». اما ما سجله ابن النديم منها ، فهو قائمة عظيمة يصح أن تكون فهرسا قائما بذاته . ومن كتبه :

ـ فى الفلسفة : « كتاب فى ان افعال البارى جل اسمه كلها عدل لا جور فيها » ، « كتاب رسالته فى الابانة انه لايمكن أن يكون جرم العالم بلا نهاية » ، « رسالته فى قسمة القانون » .

ـ فى المنطق : « كتاب رسالته فى المدخل المنطقى باستيفاء القول فيه » .

ـ فى الحساب : «كتاب رسالته فى استعمال الحساب الهندى » .

ـ فى الموسيقى : « كتاب رسالته فى المدخل الى صناعة الموسيقى » .

ـ فى النجوم : « كتاب رسالته فى ان رؤية الهلال لاتضبط بالحقيقة ، وانما القول فيها بالتقريب » ، و « كتاب رسالته فى سرعة مايرى من حركة الكواكب، اذا كانت فى الافق ، وابطاؤها كلما علت » .

ـ فى الهندسة : « كتاب رسالته فى اغراض كتاب اقليدس » ، و « كتاب رسالته فى صنعة الاسطرلاب بالهندسة » .

ــ فى الفلك : « كتاب رسالته فى صناعةبطلميوس الفلكية » ، و « كتاب رسالته فى ظاهريات الفلك » .

ــ فى الطب : « كتاب رسالته فى الطب البقراطى » و « كتاب رسالته فى الادوية المشفية من الروائح المؤذية » ، و « كتاب رسالته فى اقسام الحميات » .

ــ فى الجدل : « كتاب رسالته فى الرد على التنويه » ، و « كتاب رسالته فى الاحتراس من خدع السوفسطائيين » .

ــ فى النفس : « كتاب رسالته فى ان النفس جوهر بسيط غير دائم مؤثر فى الاجسام » ، و « كتاب رسالته فى علة النوم والرؤيا وما يرمز به النفس » .

ــ فى السياسة : « كتاب رسالته الكبرى فى السياسة » ، و « كتاب رسالته فى الاخلاق » .

ــ فى الاحداث : « كتاب رسالته فى الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد فى الكائنات الفاسدات » ، و « كتاب رسالته فى النسب الزمانية » و « كتاب رسالته فى علة البرد المسمى برد العجوز » .

ــ فى الابعاد : « كتاب رسالته فى ابعاد مسافات الاقاليم » و « كتاب رسالته فى استخراج بعد مركز القمر من الارض » .

ــ فى التقدميات : « كتاب رسالته فى اسرار تقدمة المعرفة » و « كتاب رسالته فى تقدمة المعرفة بالاحداث » .

ــ فى الانواع : « كتاب رسالته فى انواع الجواهر الثمينة وغيرها » (وفى انواع الحجارة ، وفى المد والجزر ، وفى عمل المرايا الحارقة) .

وبعد الكندى يأتى من تلاميذه : احمد بن الطيب السرخسى ، الذى كان معلما للمعتضد ثم صار أقرب ندمائه مما كان سبب قتله . ولابن الطيب عديد من الكتب المتنوعة . منها : « كتاب الاعشاش وصناعة الحسبة الكبير » و « كتاب السياسة الكبير » و « كتاب المسالك والممالك » و « كتاب المدخل الى علم الموسيقى » وغيرها . وابن كرنيب الكاتب : (الحسين بن اسحق) الذى كان من جلة المتكلمين ، ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين .

اما الفارابى (ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان) فلا يحتل المقام المناسب به . فابن النديم يخصص له ستة اسطر فقط ، وان نص فيها على انه صاحب الفضل فى تفسير عدد من كتب ارسطو ، السابقة ، مما كان يتداوله الناس على أيام صاحب الفهرست .

ثم يأتى ذكر متى بن يونس ، وهو يونانى من اهل ديرقنى ، نشأ فى اسكول (مدرسة) مرمارى ، واليه انتهت رياسة المنطقيين فى عصره . ومن معاصرى صاحب الفهرست ابو زكريا يحيى بن عدى ، الذى كان نساخا مجتهدا ، ينسخ فى اليوم والليلة ما يناهز المائة ورقة .

• • •

فى العلوم الرياضية (التعاليم) : اليونانى :

وفى اصحاب التعاليم من المهندسين والارثماطيقيين والموسيقيين والحساب والمنجمين وصناع الآلات واصحاب الحيل والحركات ،يذكراقليدس ــ المظهر للهندسة المبرز فيها ، واحد الفلاسفة الرياضيين اللامعين . واهم كتبه :« كتاب فى اصول الهندسة » ، ترجم الى العربية اكثر من مرة، كما تناوله الكتاب بالشرح والتعليق.

ولقد راى ابن النديم المقالة العاشرة منــهفى الموصل ، فى خزانة على بن احمد العمرانىالذى كان يقرأ عليه المجسطى فىذلك الوقت . ولقــدعرف صاحب الفهرست من نظيف المتطبب انه راى نسخة يونانية (رومية) من المقالة العاشرةلاقليدس هذه ، فكانت « تزيد على ما فى ايدى الناس ٤٠ (اربعين) شكلا ، والذى بيد الناس(١٠٩) (مائة وتسعة) اشكال ، وانه عزم على اخراج ذلك الى العربى . . . » .

اما عن أصل الكتاب ــ كما ذكر الكندى ــفكان لابلينس النجار. فلما تقادمالكتاب واهمل، عهد بعض ملوك الاســكندرانيين الى اقليــدسباصلاحه وتفسيره ففعل ، فنسب الكتاب اليه .

ومما بقى من كتب ارشميدس ــ التىاحرقالروم منها خمسة عشر حملا ــ : مقالات وكتب فى : الكرة والاسطوانة وتربيع الدائرة ، وتسبيعالدائرة، والدوائر المماسة، والمثلثات ،والخطوط المتوازية ، و « كتاب آلة ساعات الماء التى ترمىبالبنادق » .

اما كتاب ابولونيوس الاسكندرى فى المخروطات ، وهو الكتاب الذى اهتم به بنو موسى (بن شاكر) ، فكان قد فسد لاستصعاب نسخه ،وترك الاستقصاء لتصحيحه ، قبل ان تجـمع مقالاته التى تفرقت بين أيدى الناس ويصححهااوطوقيوس العسقلانى ، الذى كان مبرزا فى علم الهندسة .

وبطلميوس هو صاحب كتاب المجسطى فىأيام ادريانوس وانطونيوس ، ولأحدهما عمـل هذا الكتاب . وبطلميوس اول من عملالاسطرلابالكروى، والآلاتالنجومية ،والمقاييسوالارصاد. واول من عنى بتفسير المجسطى ونقله الىالعربيةهو يحيى بن خالد البرمكى ، الذى اجتهد فى ذلك اكثر من مرة الى ان خرج الكتاب متقنا بفضل :ابى حسان ، وسلم صاحب بيت الحكمة . ومن كتب بطلميوس : كتاب الاربعة ، وكتاب تحـويلسنى العالم ، وكتاب جفرافيا (فى المعمور وصفة الارض) الذى نقل للكندى نقلا رديئاً ثم نقلــهثابت الى العربى نقلا جيداً (ويوجد سريانى) .

ولثاون الاسكندرانى : « كتاب العملبذاتالحلق » و «كتاب جداول زيج بطلميوس»المعروف بالقانون المسير و « كتاب العمل بالاسطرلاب » ،و « كتاب المدخل الى المجسطى » .

الاسلاميون : واشهر المهندسين العرب همبنو موسى بن شاكر (محمد واحمد والحسن) الذين اجتهدوا فى طلب العلوم القديمة ، وبذلوافيها الرغائب ، وانفذوا الى بلد الروم مناخرجها اليهم ، ثم انهم بعد نقلها الى العــربية اظهــرواالعجائب فى دراستها .

فمن تأليف محمد (ت ٢٥٩ هـ) : كتاب حركة الفلك الأولى ، وكتاب المخروطات وكتاب الشكل الهندسى الذى بين جالينوس أمره ، وكتاب الجزء ، وكتاب اولية العالم .

ومن تآليف احمد : كتاب الحيل ، وكتاب بين فيه بطريق تعليمى ومذهب هندسى انه ليس فى خارج كرة الكواكب الثابتة كرة تاسعة .

ومن تآليف الحسن : كتاب الشكل المدور والمستطيل .

وكان الماهانى (ابو عبد الله محمد بن عيسى) من علماء اصحاب الاعداد والمهندسين . وله : كتاب رسالته فى عروض الكواكب ، وكتاب رسالته فى النسبة ، وكتاب فى ٢٦ شكلا من المقالة الاولى من اقليدس .

وبعد ذلك ياتى ثابت بن قرة (الصابى الصيرفى الحيرانى ـ ت ٢٨٨ هـ) الذى دخل فى خدمة محمد بن موسى فوصله بالخليفة المعتضد ، وادخله فى جملة المنجمين . وله من الكتب : كتاب حساب الأهلة ، وكتاب رسالته فى سنة الشمس ، وكتاب رسالته فى الحصى المتولد فى المثانة ، وكتاب وجع المفاصل والنقرس ... الخ .

المحدثون : ومن المحدثين يذكر الفزارى (ابو اسحق ابراهيم بن حبيب) ، أول من عمل من المسلمين اسطرلابا ، عمله مبطحا ومسطحا . وله من الكتب : كتاب القصيدة فى علم النجوم ، وكتاب المقياس للزوال ، وكتاب الزيج على سنى العرب . ثم ياتى عمر بن الفرخان وابنه ابو بكر ، ثم ما شاء الله (ميشى) بن اثرى (اليهودى الى أيام المأمون) ، أوحد زمانه فى علم الاحكام ، ثم الفضل بن نوبخت الذى عمل فى « خزانة الحكمة » فى عهد الرشيد ، ثم سهل بن بشر اليهودى الذى عمل فى خدمة طاهر بن الحسين ثم الحسن بن سهل .

أما الخوارزمى (محمد بن موسى) فكان منقطعا الى خزانة الحكمة للمأمون ، وهو من أصحاب علوم الهيئة . وكان الناس يعتمدون على جداوله الفلكية المعروفة « بالسند هند » فى الرصد . وله من الكتب : « كتاب الزيج » فى نسختين : أولى وثانية ، و « كتاب الرخامة » (المزولة) و « كتاب العمل بالاسطرلاب » ، و « كتاب عمل الاسطرلاب » ، ثم « كتاب التاريخ » .

وسند بن على (اليهودى الذى أسلم على يد المأمون) كان رئيس العاملين بالارصاد فى باب الشماسية ببغداد . وله من الكتب : كتاب المنفصلات والمتوسطات ، وكتاب القواطع ، وكتاب الحساب الهندى ، وكتاب الجمع والتفريق ثم كتاب الجبر والمقابلة . هذا ، وينسب اليه كتاب المدخل فى النجوم الذى انتحله ابو معشر ، حسبما قرأ ابن الجهم من خط ابن المكتفى .

ومن أصحاب الارصاد : يحيى بن منصور الذى توفى ببلد الروم على عهد المأمون . ومن تآليفه : كتاب الزيج الممتحن ، وكتاب مقالة فى عمل ارتفاع سدس ساعة لعرض مدينة السلام (بغداد) .

وكان بنو الصباح (محمد وابراهيم والحسن) من حذاق المنجمين بعلوم الهيئة والاحكام . ولمحمد: كتاب برهان صنعة الاسطرلاب الذى اتمه ابراهيم ، وكتاب عمل نصف النهار بقيسة واحدة بالهندسة الذى اتمه الحسن ، ثم كتاب رسالة فى صنعة الرخامات (المزاول) .

اما ابو معشر البلخى (ت ٢٧٢ هـ) الذى كان من اصحاب الحديث (فى الجانب الغربى من بغداد) فكان يشنع على الكندى بعلوم الفلاسفة ويغرى به العامة حتى اضطر فيلسوف العرب الى أن يدس عليه من حسن له النظر فى علوم الحساب والهندسة ، فلما لم ينجح ابو معشر فى ذلك عدل الى علم احكام النجوم . وبذلك انقطع شره عن الكندى لان النجوم من جنس علوم الفيلسوف . ومن كتبه : كتاب المدخل الكبير (فى النجوم ــ الذى يقال انه كان لسند بن على)، وكتاب زيج الهزارات (الألوف) ، وكتاب هيئة الفلك واختلاف طلوعه ... الخ .

ومن مشاهير اصحاب الارصاد : البتانى(محمد بن جابر بن سنان ــ الحرانى الصابى الاصل ــ ت ٣١٧ هـ) ، الذى عمل بالرصد من سنة ٢٦٤ هـ الى سنة ٣٠٦ هـ ، واثبت الكواكب الثابتة ، فى زيجة لسنة ٢٩٩ هـ . وللبتانى من الكتب : « كتاب الزيج » ، فى نسختين و « كتاب معرفة مطالع البروج فيما بين أرباع الفلك » .

• • •

صناعة الآلات العلمية :

وبعد ذكر أصحاب علوم الحساب والاعداد والهندسة من المحدثين ، مثل : ابو جعفر الخازن صاحب كتاب زيج الصفائح (الاسطرلابات) ، وأبى الوفاء الذى انتقل الى العراق سنة ٣٤٨هـ، والانطاكى (ت ٣٧٦ هـ) صاحب كتاب التحت(الطرح) الكبير فى الحساب الهندسى ، وكتاب فى الحساب على التحت (الطرح) بلا محو ، يتكلم عن الآلات وصناعها .

ولقد اشتهرت مدينة حران فى القديم بعمل آلات الفلك والحساب ، ثم ان صناعتها اضمحلت ولم تعد الى الظهور الا على ايام العباسيين ، وازدهرت بعدئذ بفضل تشجيع المأمون ، واول آلة رصد صنعت فى الاسلام هي « ذات الحلق » التى صنعها ابن خلف المروزى ، وهو أول من صنع الاسطرلاب من المسلمين .

• • •

الطب : اليونان :

ويبدأ ابن النديم كلامه فى الطب بالاشارة الى أن المصريين هم أول من استنبطوه ، وان اليونان طوروه وارسوا قواعده ــ مع الاشارة الى ماكان من الفضل فى ذلك الى اهل بابل وفارس واليمن والصقالبة . واول أطباء اليونان الذين عرفت تآليفهم فى الطب هو : ابقراط ، رأس

الاطباء ، « وحيد دهره ، الكامل ، الفاضل ،المبين ، المعلم لسائر الاشياء ، الذى يضرب به المثل ، الطبيب الفيلسوف » . وعن كتب بقراط ونقولها وشروحها وتفاسيرها ، الموجودة فى اللغة العربية ، فهى جميعا لجالينوس الذى انتهت اليه الرياسة فى عصره .

واهم كتب جالينوس هي الستة عشر كتابا التى كانت تمثل المنهج التعليمى للاطباء الممارسين (المتطببين) ، التى نقل بعضها حنين بن اسحق ، كما كان من حسن حظه ان نحل اليه معظم مانقله منها غيره الى العربية . ومن هذه الكتب : كتاب الفرق ، وكتاب الصناعة ، وكتاب فى النبض ، وكتاب فى تأتى الشفاء ، وكتاب المقالات الخمس فى التشريح ، وكتاب الاسطقصات ، وكتاب المزاج ، وكتاب القوى الطبيعية ، وكتاب العلل والاعراض ، وكتاب تعرف علل الاعضاء الباطنة ، وكتاب الحمايات ، وكتاب البحران ، وكتاب تدبير الاصحاء .

ومن الكتب الخارجة على تلك المجموعة التعليمية فى الطب ، تذكر كتب : التشريح الكبير ، والصوت ، ومنافع الاعضاء ، وسوء المزاج ، وقوى الاغذية ، وكتاب محنة الطبيب ، وكتاب تعريف المرء عيوب نفسه ، وكتاب انتفاع الاخيار بأعدائهم ، .... الخ .

ومن الاطباء القدماء يذكر افلاطون صاحب كتاب الكي ، وديسقوريدس العين زربى الذى يطنب فى مديحه يحيى النحوي ، وغيرهما .

المحدثون : اما الاطباء المحدثون بالنسبة لابن النديم ، فاولهم حنين بن اسحق العبادي ، المترجم المشهور (ت ٢٦٠هـ) . ومن تواليفه : كتاب المسائل فى الطب للمتعلمين ، وكتاب معرفة اوجاع المعدة وعلاجها ، ومقالة كتاب الالوان ، ومقالة كتاب البول عن طريق المسائل والجواب ، وغير ذلك .

ويأتي بعده قسطا بن لوقا البعلبكي الذي كان يمكن ان يقدم على حنين لفضله ونبله وتقدمه فى صناعة الطب ، وله كتب مترجمة فى الطب ، واخرى من تاليفه . ثم يوحنا بن ماسويه الطبيب الفاضل الذي خدم المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل ، وفى ذلك يروى صاحب الفهرست ان الحكيمي عاب ذات يوم ابن حمدون النديم فى حضرة المتوكل ، فقال له ابن ماسويه : « لو ان مكان ما فيك من الجهل عقل ثم قسم على مائة خنفساء لكانت كل واحدة منهن اعقل من ارسطاليس » .

ومن مشاهير اطباء العباسيين الاوائل بختيشوع بن جبريل الذى خدم الرشيد والامين والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل ، والذي كسب بالطب ما لم يكسبه غيره . وكان سابور ابن سهل (ت ٢٥٥هـ) ، صاحب بيمارستان جنديسابور ، عالما فاضلا متقدما . وله من الكتب : كتاب الاقرباذين المعمول به فى البيمارستانات ودكاكين الصيادلة .

الرازي: والرازي (ابو بكر محمد بن زكريا)هو : « أوحد دهره ، وفريد عصره ، قد جمع المعرفة بعلوم القدماء ، لا سيما الطب . وكان بينه وبين منصور بن اسماعيل الساماني صداقة، ومن اجل هذا الامير الف كتابه فى الطب وسماه« المنصوري » . وابن النديم يهتم بمجلسه فى تدريس الطب ، وكيف كان تلاميذه يجلسون بين يديه فى صفوف متتابعة ، وهو يسأل فان لم يجد عندهم علما اخذ هو فى الكلام . وهو ينص على كرمه وتفضله بعلاج الفقراء. اما عن تواليف الرازي فهي كتب ورسائل كثيرة لا تعادلها الاكتب ارسطاليس فى الفلسفة وكتب جالينوس فى الطب . ومنها : كتاب اوجاع المفاصل ، وكتاب اقراباذين ، وكتاب ان الحركة ليست مرئية بل معلومة ، وكتاب اثار الامام الفاضل المعصوم ،وكتاب ترتيب اكل الفواكه ، وكتاب خطأ غرض الطبيب ، وكتاب ما يعرض فى صناعة الطب ...الخ ومن رسالة رسالته فى تبريد الماء على الثلج وتبريد الماء يقع فى الثلج ، وكتاب ما استدركه من الفصل فى القائلين بحدوث الاجسام على القائلين بقدمها ، وكتاب فى العلة اليسيرية بعضها أعسر تعرفا وعلاجا من الغليظة ، ... الخ .

وبعد عرض اسماء كتب الطب الهندية الموجودة فى اللغة العربية والفارسية ، تنتهي العلوم البحتة ، ويبدأ عرض كتب السمر والخرافات ، مثل : كتاب هزار افسان ومعناه الف خرافة (الف ليلة وليلة) ، وكتاب كليلة ودمنة ، والسندباد ، ثم اخبار العشاق من الانس والجن ، وعجائب البحر ، والحيل والطلسمات ، والسحر ، والفأل والزجر ، وما شابه ذلك . وكل هذا يسبق الكلام فى المذاهب القديمة ، وفى الكيمياء والمصنعة .

• • •

الخلاصة :

من هذا العرض تتضح أهمية كتاب الفهرست لابن النديم كمصدر اساسي للتعريف بعلوم العرب والتاريخ لها ، ليس منذ قيام دولة الاسلام فحسب ، بل منذ البدايات الاولى لتلك العلوم ، عندما كانت ، بعد ، تراثا لغير العرب من الامم ،وخاصة اليونان ،والفرس . والحقيقة انه اذا كان العرب قد اخذوا من تراث الجماعات والامم التي دخلت فى حظيرة الاسلام ، فالمهم انهم تمثلوا هذا التراث فى فترة وجيزة، واخرجوا منه نسيجا جديدا من الحضارة ، لحمته تعاليم دينهم ، وسداته عبقرية لفتهم . وهذا ما تبينه مجموعة الابحاث الحديثة التي يحويها كتاب « **تراث الاسلام** » ، الذي بدانا بعرضه فى مختلف علوم العرب من نقلية وعقلية وتطبيقية .

ولكي يكون لهذا الدرس جدواه نود ان نبدا بالاشارة الى انه اذا كنا ، نحن العرب والمسلمين ، قد اخذنا باساليب الحضارة الغربية الحديثة عندما بدات تطرق ابوابنا على حين غرة فى القرنين الاخيرين ، فاننا قد وقفنا منها موقف الشك والحيرة. فلقد ترددنا بين رفضها والاعتصام

بما كان قد بقي لنا من تراث عصور التوقف والسبات ، وبين الاخذ بما يسهل الاخذ به منها ، مما لا يتعدى القشور البراقة دون اللباب المفيدة ، معتقدين ان العلم الحديث ، رغم انجازاته الباهرة ، لا يستطيع حل مشاكل الانسان الذي يظل مصيره معلقا بمشيئة الله ــ على كل حال . وهكذا مرت الايام ، وزادت مفاجآت العلم المعاصر لنا بما حققه من انجازات باهرة في تطبيقات العلوم التي تعرف في ايامنا هذه « بالتكنولوجيا » .

والحقيقة انه اذا كان المستنيرون من رجال العرب والمسلمين قد تنبهوا الى اهمية العلوم الحديثة ، واكدوا ضرورة الاخذ بها لمواكبة عصر التقدم الذي نعيشه ، فان ما تحقق حتى الان من النهضة العلمية العربية ، وهو قدر لا يستهان به ــ لا يمثل الا خطوات بطيئة على طريق العلم السريع . وهذا ما قد يفسر كيف انه رغم الجهود المبذولة في مراكز البحوث العلمية العربية والجامعات في سبيل اللحاق بالامم المتقدمة فان المسافة ما زالت تتسع بيننا وبينها ، وهو الامر المقبول . ففي مجال العلم والحضارة لا يتحقق التقدم المنشود بمثل السهولة التي قد تتحقق بها الانتصارات في دنيا السياسة والحروب ، اذ الحضارة والنهضة العلمية ــ وبضمنها السياسة ــ ليست في حقيقة الامر الا حصيلة الجهد والعمل الدءوب ، ونتيجة تراكمات العبقرية واعمال الفكر . وهكذا ، فاننا ونحن نأخذ من العلم الحديث ، ما زلنا في مرحلة النقل والتقليد التي يمكن ان تقارن ــ فعلا بما تم منذ حوالي الف عام عند ما بدات حركة النقل والترجمة لعلوم اليونان والفرس ، قبل الدخول في مرحلة الاختراع والابتكار . وبمثل هذا الدور مرت اوروبا الغربية منذ حوالي سبعة قرون ، عندما بدات تنقل علوم العرب عن طريق : اسبانيا وصقلية ، وبلاد الشام حيث كان الصليبيون ، قبل ان تنطلق في عصور نهضتها الحديثة .

واذا كان الامر كذلك فمرحلة النهضة العربية والبعث العلمي ما زالت في حاجة الى المزيد من النقل من العلم الحديث في شتى نواحيه ، وهي في حاجة اخرى الى المزيد من اعمال الفكر والاجتهاد في مجالات الابتكار والاختراع ، الامر الذي لا يتاتى الا عن طريق الحوافز ، من : مادية ومعنوية . وهنا نود الالحاح على انه اذا كانت الحوافز المادية ضرورية ، فهي تكون كذلك في المرحلة الاولى : مرحلة الطلب والاخذ . اما في مرحلة الابتكار والعطاء فتكون الحاجة الى الحوافز المعنوية والروحية .

وهكذا ، فاذا كان انشاء الجامعات ومراكز البحث والدراسات العليا يمثل القاعدة المادية الصلبة للنهضة بالعلوم في عالمنا العربي والاسلامي ، فان العمل على احياء التراث والكشف عما يحويه من كنوز المعرفة ، وهي كثيرة ، والقاء الضوء على ما نهض به اسلافنا العلماء من ابتكارات في العلم ومناهجه وتطبيقاته ، يمكن ان تمثل احدى الركائز الاساسية في مجال الحوافز المعنوية . فمسألة الاشتغال بالعلم من اجل العلم ، وفي سبيل خدمة المجتمع والانسانية ، هي الاساس

فى جلب السعادة الروحية للباحثين . فهذاما قرره الفلاسفة قديما ، وهو ما تنعم بثمرته نفوس المجددين والمفكرين حديثا . وهي الفكرةالتي املت علـى طاش كبرى زاده (احمد بن مصطفى) تسمية كتابه ب « مفتاح السعادة ،ومصباح السيادة فى موضوع العلوم » وهي نفس الفكرة التي جعلت من دنيا العلوم عالما مستقلا ،له سادته وامراؤه الذين لا يرقى الى مراتبهم سادة وامراء .

وهكذا كان ارسطو : « الفاضل الكامل » ،والكندي : « فاضل دهره » ، والرازي : « او حد دهره ، وفريد عصره » . وكان ابن سينا :« الرئيس » و « أمير الاطباء » ، والغزالي : « حجة الاسلام » ، وابن رشد : امير الفلاسفةفى أوروبا ، وابن العربي « سلطان العارفين » — وهي الالقاب التي لا تصدر بمراسيم حكومية ،بل تعبر عن ضمير النخبة فى اعتراف الامة بفضل العاملين فى صمت ، بعيدا عن ضجيج الحياة العامة .

اما عن الظروف التي أدت الـى تكوين التراث العربي ، الذي نطمع فى ان يكون احياؤه هو حافزنا الروحي من اجل الاسهام فى حركة التجديد والتقدم ، فهي تتمثل فى اشياء نود ملاحظتها في كتب التراث وفى مقدمتها « كتاب الفهرست » لابن النديم ، دليل المكتبة العربية ابان عصر النهضة الاسلامية ، وهي :

١ — ضرورة البدء بالتعرف على علوم العالم الحديث بنقلها الى لغة العرب : . وفى ذلك فالحاجة ماسة الى امثال : حنين بن اسحق ،واسحق بن حنين ، وحبيش بن الحسن ، وثابت بن قرة ، وغيرهم من اعلام المترجمين والنساخ والمفسرين .

٢ — التوسع فى رقعة البحث (افقيا وراسيا) فى الموضوعات المتنوعة بحيث تشمل الكليات العامة والجزئيات الخاصة فى كل علم ،والتسامح ، فى عرض مختلف الآراء والاجتهادات الشخصية فى كل قطر من الاقطار ، كما كان الحال فى المدينة ومكة والشام والكوفة والبصرة وبغداد، والقاهرة والقيروان وفاس ، وقرطبة .

٣ — ويتصل بذلك المواءمة بين علومنا النقلية التقليدية ومناهج العلم الحديث ، كما فعل قدامى علماء اللغة والشرائع والاخبار والحديث والمذاهب ، الذين اهتموا بالعلوم العقلانية ، من الكلام والفلسفة والعلوم الرياضية القديمة ، بل وبدراسة السحر والشعوذة ، فلم ينعزلوا عن التيار العقلاني ، بل سايروا تيار التقدم الفكرى وطبقوا أساليب اصحاب الفلسفة والمنطق ، ومناهجهم في دراسة العلوم .

٤ — العمل الدؤوب فى البحث مما يؤدى —عن طريق الصلة والاستمرار — الى تكوين مدارس علمية راسخة التقاليد بافكارها ومذاهبها .وهذا ما تمثل فى ظاهرة توارث العلم ، وظهور

اسر متخصصة فى العلوم ، كتلك التي اسسهـاالكسـائي فى اللغة والنحو ، وآل المنجم فى الفلك وعلم النجوم ،وبنو الصباح وبنو موسى بن شاكرفى علوم الهندسة والحيل والحركات والموسيقى، وغيرها .

٥ – الى جانب المراكز العلمية المحترفة ـالتي تمولها الحكومات والتي تمثل دوائر رسمية ضيقة على كل حال – ينبغي الاهتمام بنشر العلمعلىاوسعنطاق بين عامةالناس ،وليس بنالمثقفين وحدهم . فباب الهواية الذي انفتح على مصراعيهفى علوم العرب قديما سمح بظهـور كثير مـن المشتغلين بالفلسفة والعلوم القديمة ، ممن لميكونوا متفرغين للعلم والدراسة ، بل كانوا مـن اصحاب المهن والصناعات المختلفة ، مما يدلعلى تغلغل روح البحث وحب العلم فى كل طبقات المجتمع .

٦ – ويرتبط بذلك هوايـة جمـع الكتبوما يتعلق بها من حب القراءة والتاليف ، ممـا كان من ثمراته ذلك العدد العـديد مـن الكتبوالرسائل والموسوعاتالتي قام بها أفراد ، مثل: الـرازي ، والفارابي والجاحـظ والمسـعوديالمرزباني والعياشي ، وغيرهم ، التي قد يخيل ان حياة الفرد الواحد منا قد لا تتسـع لنسخهافضلا عن دراستها أو تاليفها .

٧ – واخيرا فان كتب تقسيمات العلـومالعربية ، وعلى راسها كتـاب الفهرسـت كانت النموذج الذي اقتدى به كثير من الباحثـينالاوروبيين فى دراسـة علوم العرب ، كما مثلت جزءا عظيما من المادة الاولية التي بنـوا عليهادراساتهم فى العلوم المقارنة وتاريخها .

هذه هي بعض الدروس المستفادة من هذاالعرض لعلوم العرب فى مظانها ، من : اوروبيـة حديثة وعربية قديمة ، الهمتنا بها قراءة كتابالفهرست ، ونرجو ان تكون دليلا للمسؤولين عن مصير العلم فى عالمنا العربي ، وحافزا معنويا ، لا تقدر قيمته من حيث الكيف ، لتتفتق اذهان الدارسين والباحثين من شبابنا .

★ ★ ★

ماذا يحدث في علوم الانسان والمجتمع

احمد ابو زيد

الفضيحة التى تحوم الآن حول اسم عالم النفس البريطانى الشهير سيريل بيرت Cyril Burt وتحلق فوق راسه تنذر بنتائج بعيدة الأثر في بعض الاتجاهات الحديثة فى علم النفس وقد تؤدى الى حدوث تغييرات جذرية في عدد من النظريات والافكار التى تتمتع الآن بدرجة عالية من الذيوع والاحترام والتقبل . فحين مات سيريل بيرت منذ اكثر من خمس سنوات (عام ١٩٧١) وهو فى الثامنة والثمانين من العمر كان يتمتع بقدر هائل من الاحترام والشهرة والقوة والنفوذ فى الاوساط العلمية والرسمية لم يبلغها عالم آخر منذ ايام وايام جيمس William James . ولكن الظاهر أن هذا كله معرض الآن للضياع نتيجة للهجوم على نظرياته ، والتشكيك فى امانته العلمية وفي آرائه وتجاربه عن الذكاء ، وهى آراء كانت تعتبر بمثابة حجر الزاوية فى بناء نظرية متماسكة عن دور الوراثة فى الذكاء ، وأن العامل الاساسى في تحديد ذكاء الانسان هو الوراثة وليس البيئه . ولقد قام بيرت نفسه وكثير من اتباعه وتلاميذه بعدد كبير من التجارب وبخاصة على التوائم لقياس درجة الذكاء وكلها كانت تؤكد ذلك الاتجاه ، الى أن ظهر من العلماء — وبخاصة العلماء الامريكيين — من يشكك في تلك الاختبارات ويتهم بيرت بانه كان يزيف النتائج ويزورها ، بل وان بعض النتائج التى كان ينشرها تعتمد على تجارب واختبارات لم تحدث أساسا ، وانه كان ينشر دراسات

ومقالات تحت أسماء وهميــة لمؤلفين وباحثين لاوجود لهم ، وذلك بعد أن يفتعل هذه النتائج افتعالا ، ثم يملا تلك المقالات بالمديح والثنــاء على شخصه وعلى اسمه ، اى انه كان يضفى بنفسه ذلك الثناء وينسبه لهؤلاء المؤلفــين الوهميين الذيــن تظهر كتاباتــه هــو تحت أسمائهم .ولقد أثارتهذه الاتهامات والشكوك زوبعة عاتية بينمن يعرفون باسم nurturists ويقصد بهم علماء النفس الذين يعتقــدون ان البيئة هى العامل الاكثر اهمية وفعالية فى الذكاء الانسانى ،وبين الطبيعيين naturists الذين يميلون الى اعتبار الوراثة هي العامل المحدد ، وهي النظرة التى يعتنقها بيرت نفسه ويشاركه فيها عدد من علماء النفس ، وبخاصة فى امريكا ، من امثال ريتشارد هرنشتايــن Richard Herrnstein الاستاذ بجامعة هارفارد . وكما ذكرت احدى المجلات الــتى اشارت الى هذا الاتهام الخطير فان الاثر الذى نجم عنهذا الموقف الجديدلا يقل عنالاثر الذى يمكن أن ينجم عن افتراض ان تشــارلس داروين لم يقم مثلا برحلته الشهيرة على ظهر الباخرة بيجل Beagle التى ترتب عليها ظهور نظريته عن التطور واصل الانواع ، وانه قام بتلفيق الحقائق والوقائــع وبالتالى تزويــر وتزييف النتائج التى ظهرت في كتابه الشهير The Origin of Species وان هذا الكتاب ليس شيئا سوى تخيلات واوهــام نبعت في ذهنداروين وهو يدخنالافيون وأثناء خضوعه لتاثير ذلك المخدر .

وكما يحدث دائما في مثل هذه الاحوال ، فقد انقسم العلماء قسمين ، احدهما يهاجم سيريل بيرت ويعمل على الكشف عن الغــش والخداع والكذب والتلفيق التى تمتلىء بهــا كتاباته ، ويحاول أن يبــين التناقضات بــين الاحصائيات التي يوردها بيرت في مقاولاته وبحوثة . والواقع ان احد هؤلاء العلماء وهو ليون كامين Leon Kamin الاستاذ بجامعــة برنستون كان قد بدا في مهاجمة بيرت منذ عام ١٩٧٣ والتشكيك فى صدق كتاباته وصحــة الاحصائيات التى يقدمها ، وقد اورد كامين ما لا يقل عن عشرين حالة من هذه الاخطــاء والعيوب ، وبخاصة تلك التى تتعلقبما يزعمه بيرتمن التطابق التام بين مستوى الذكاء عند التوائم في ثلاث دراسات على الاقل من تلك التى قام بها ، وذلك رغم ان عدد التوائم كان يختلف في كلحالة عن الاخرى ،وهو ما يعتبره كامين مستحيلا وخاصة حين يصل الامر الى التطابق حتى الرقم العشرى الثالث . وقــد دفعذلك كامين الى تتبعدراسات بيرت للكشف عن مثل هذه الاخطاء والعيوب التى يرجــع بعضها الى عام ١٩٠٩ واتخذ من ذلك ركيزة للهجوم ليس فقط على بيرت ، بل وايضا على كل « الطبيعيين » والتشكيك في كل دعاواهم . ثم ازداد الوضع خطورة حين هاجم بيرت احد اتباعه وهو آرثر جنسن Arthur Jensen الاستاذ بجامعة بيركلى (كاليفورنيا) فى مقال له باحدى المجلات العلمية ، وان كان جنسن حاول في الوقت ذاته أن يكون متلطفا ورفيقا بالاستاذ وان ينتحل له المعاذير فى كبر السن والشيخوخة وضعف الذاكرة ، ويبين أن كثيرا من الكتابات والدراسات الاخرى تدعم صحة عمل بيرت الاصلى . ثم جاءت اللطمة الشديدة اخيرا في الخريف الماضى (خريف ١٩٧٦) حين نشرت جريدة الصنداى تايمز Sunday Times أن اثنين مــن الكتاب اللذين كانا يشتركان معا فى تأليف كثير مــن الدراسات والكتابات عن بيرت،وهما الانسة مارجريت هاورد Margaret Howard والانسة كوناواى J. Conaway ليس لهما اى وجود في حقيقة الامر ، وان بيرت هو الذى اخترع هاتين الشخصيتين ، والدليل على ذلــك هــو أن المقالات التــى كانت تنشر

باسميهما انما كانت تظهر فى « المجلة البريطانية لعلم النفس الاحصائى British Journal of Statistical Psychology التى كان بيرت نفسه يراس تحريرها لمدة تزيد على خمسة عشر عاما ، وحين تـرك رئاسة التحرير توقفتا عن الكتابة واختفت مقالاتهما تماما . وكـان ذلـك عـام ١٩٦٣ . ومـع ان الشكوك كانت تراود اذهان بعض تلاميذ بيرت منذ الاربعينيات ، فقد كان هـؤلاء المتشككون يخشون ان يجهروا بشكوكهم في صدق بيرت وتماسكه وامانتـه العلمية خشيـة التعرض لبطشه وسلطانـه . وقد ظلت هذه الشكوك تزداد وتنمو الى ان انقلبت الى يقـين وكانت الفضيحة .

ولا تعنى ذلك ان القضية انتهت تماما ، بل الاحرى ان يقال ان الحرب بدأت مـن جديد وبعنف بين الوراثيين او الطبيعيين من ناحية ، والبيئيين من الناحية الاخرى ، وكل يحاول ان يثبت وجهة نظره ويدافع عـن سيريل بيرت او يهاجمه هو ونظرياته وآرائه . ولا يزال الامـر يجـذب الكثيرين مـن الباحثـين ، ولا تـزال الاوساط العلميـة تنتظر الكلمـة الفاصلة فى صدق الاستاذ وامانته وخلقه العلمى .

وليست هذه هى الحالة الاولى او الوحيدة فى تاريخ تزييف العلم وتزوير النتائج لتحقيق اهداف خاصة قد تكـون متعلقة بالرغبـة فى الظهور وحب الشهرة واحتلال مكانة مرموقة بين العلماء ، وان كان يصعب ان يكون هذا هو الهـدف مـن تزييف الاحصائيـات والارقـام والنتائج في حالة سيريل بيرت الذى كان يحظى دائما بشهرة واسعة ويلقـى احتراما كبيرا فى كـل الاوساط العلمية . ومـن هنا فقد يكون الدافع لـه علـى الاستمرار في التزييف هـو الكبرياء الزائفـة التـى تصيب بعـض العلماء وتمنعهم من الرجـوع عن بعض آرائهـم التى جلبـت لهـم الشهـرة ، وتدفعهم دفعا الـى التشبث بهذه الآراء والدفاع عنها . والعلماء هم دائما اصعب الناس مراسا واشدهم تمسكا بآرائهم والدفاع عنها . (١)

ولعل فضيحة سيريل بيرت تذكرنا بفضيحة اخرى مشابهة كان لها دوى هائل منذ ما يقرب من ربع قرن ، وبالذات فى عام ١٩٥٣ حين نشر فاينر Weiner وكلارك Clark كتابهما الشهير « اكذوبة بلتداون The Piltdown Forgery

ويعزى اكتشـاف انسان بلتداون الـى المحامى الانجليزى تشارلس دوسن Charles Dawson الـذى كـان يتخـذ مـن دراسـة طبقات الارض هواية خاصـة ، ويمـارس الحفـر والتنقيب ، فى مقاطعـة سسكس Sussex حيث كان يعيش . وكان الشائع قبل افتضاح امره انـه عثر مصادفة فى عام ١٩٠٨ على حفرة كان يستخرج منها نوع من الصوان وكان يعرف أن الانسان القديم يستخدمه فى صناعة آلاته وأدواته ، ولم يلبث ان كشف فى الحفرة قطعة عظام من جمجمة امراة مـن نوع انسانى بدائـى . وفي عـام ١٩١١ كشف عن قطعة اخرى مـن نفس الجمجمة ، وبذلـك استعان دوسن بالعالم البريطانى سـير آرثر سميث وودورد Sir Arthur Smith Woodword حيث (عثرا) معا على قطع اخرى من العظام

---

(١) ومن الطريف ان نذكر انه فى عام ١٩٧٥ اكتشف فى امريكا بعض محاولات التزييف فى المجال الذى يعرف الآن باسم Parapsychology وفى أحد المعامل الهامة التى كانت تحاول جاهدة الارتفاع بمستوى ذلك الاتجاه واضفاء الطابع العلمى عليه كى يكتسب احترام علماء النفس . وكان لهـذه الجهود المتواصلة أثرها بحيث اعترفت به الرابطة الامريكية لتقدم العلوم American Association for the Advancement of Science وانشأت فيها فرعا يعالج هذا التخصص عام ١٩٧٤ ، الى أن تم ضبط احد الباحثين الرئيسيين وهو يحاول التدخل فى احدى التجارب الآلية التى كانت تهدف الى معرفة تاثير المخ على الحركات الفيزيقية فى الفئران . وقد اضطر ذلك الباحث الى الاستقالة .

المتحجرة لانواع حيوانية منقرضة . ومع ذلك فقد كانت بعض الشكوك تراود عددامن العلماء فى حقيقة هذه الاكتشافات) ، وبدأ الامر ينجلى عن خدعة كبرى وتزييف متقن قام به دوسن وامكنه التغرير ببعض العلماء من امثال وودورد نفسه وكذلك العالم الفرنسى الاب بروى Abbé Breui . وبدأ الكشف عن التزييف حين اراد الدكتور اوكلى Oakley من قسم التاريخ الطبيعى بالمتحف البريطانى أن يفحص في عام ١٩٥٠ مادة الفلورين الموجودة فى فك بلتداون ليحسب مقدار عمره ، فنزع قدرا ضئيلا جدا منها بواسطة مثقب الاسنان . فاذ به يكتشف أن تلك البقايا حديثة نسبيا فى العمر . واستبد الشكبكل من فاينر وكلارك ، وهما من جامعة اكسفورد ، فأقدما فى عام ١٩٥٣ على اختبار الفك باعتباره مجرد عملية تضليل وتمويه متعمدين . وفي نوفمبر من السنة نفسها امكنهما أن يعلنا ان الفك ـ رغم كل مظهره القديم ورغم أسنانه (الآدمية) المتآكلة ـ كان من العظام الحديثة ، وأن الاسنان بردت بيد آدمية ، وانه كان مجرد قطعة من فك بغام صغير أجرى عليها كثير من التعديل والتزييف ، وأن أجزاء الجمجمة تم تلوينها بدهان ثم دفنت فى حصى بلتداون . وقد أثبتت البحوث والاختبارات الكيماوية الدقيقة وكذلك اختبارات الاشعة ان كل الحيوانات الحفرية والآلات الحجرية التى وجدت معها لم تكن تتناسب وذلك المكان على الاطلاق ، على الرغم من أن معظمها كانت حفريات حقيقية . وهذا كله معناه ان بدا شريرة ـ كما يقول وليام هاولز ـ تعمدت جمع تلك الاجزاء معا ثم تمويه وتزييف المكان كله بمهارة وبراعة . (٢)

• • •

ولكن هذه الحالات القليلة الاستثنائية العارضة لا يمكن أن تقلل من جهود العلماء أو تقف دون تطور العلم وتقدمه ، بل انها على العكس من ذلك تماما كانت من أكبر الدوافع الى البحث عن الحقيقة وابرازها ، والى المثابرة على اجراء التجارب والاختبارات والتدقيق في البحث والتحليل ، وبالتالى كانت عاملا هاما من عوامل احراز التقدم فى العلم عن طريق دحض الاكاذيب والكشف عن التزييف وابعاد الاوهام التى تراود بعض العلماء والمفكرين . ومهما يكن الاذى الذى يصيب اسم هؤلاء العلماء الذين زيفوا العلم فان الفضائح جانبها الايجابى الذى لا يمكن الاستهانة به ، والذى يتمثل على الاقل في معرفة جانب من البحث العلمى يقوم على البطلان وبذا يمكن اسقاطه من الاعتبار ، وان كان يجب ان تحتل قصص التزييف العلمى مكانا فى تاريخ العلم الى جانب الجهود الفاشلة والانجازات الناجحة سواء بسواء .

والغريب انه اذا كانت هاتان الحالتان من التزييف والغش والخداع قد حدثتا في مجالى علم النفس والانثربولوجيا فان هذين العلمين هما اللذان افلحا ـ دون غيرهما من مجموعة العلوم التىيطلق عليها الآناسم العلومالسلوكية والتى تضم معهما علم الاجتماع وعلم الاخلاق فى تحقيق اكبر قدر من التقدم في السنوات الاخيرة ، بل انهما وحدهما اللذان يعتبران الان فى كثير من الاوساط العلمية « علمية » (وينطبق هذا بوجه خاص على الانثربولوجيا الفيزيقية والبيولوجية) في الوقت الذى يميل فيه كثير من العلماء الى اخراج علم الاجتماع من هذه الدائرة نظرا لان بعض اتجاهاته تجعله قريبا من علم النفس ، بينما البعض الآخر يأخذ الآن صورة الجدل الفلسفى .

والواقع ان علم النفس بالذات حقق كثيرا من النجاح والتقدم اللذين يرجعان الى حد كبير الى عنصر التشكك فى بعض النظريات

(٢) انظر فى ذلك ترجمتنا لكتاب وليام هاولز « ماوراءالتاريخ » . صفحات ١٢١ وما بعدها .

القديمة الراسخة والمسلم بها . ولقد بدأ الكثير من العلماء يعيدون النظر في تلك النظريات في ضوء التجارب والخبرات المتزايدة ، ويدخلون عليها الكثير من التعديل والتغيير .

ولقد قاسى فرويد ونظرياته فى التحليل النفسى الشىء الكثير من جراء هذه النظرة النقدية المتشككة ، وربما كانت آراؤه عن المراة هى من اكثر ما تعرض للنقد والتجريح بل والاستخفاف . فالمراة عند فرويد مخلوق مغرم بتعذيب الذات والاعجاب بالذات الذى قد يصل الى حد عبادة الذات أو النرجسية ، وهى امور تتميز بها المراة اكثر من الرجل ، كما انها اكثر منه عرضة للامراض العصابية القهرية neurosis فضلا عن اكتسابها الكثير من الجمود والعجز عن التغيير بعد ان تصل الى سن الثلاثين من العمر ، والافتقار الى الشخصية الاخلاقية التى يتميز بها الرجل ، او على الاقل عدم قدرتها على بلوغ نفس المستوى الاخلاقى الذى يمكن للرجل ان يصل اليه . وقد نبعت كل هذه الصفات والخصائص من الفكرة الفرويدية عن غيرة المراة من تمتع الرجل بعضو التذكير وحرمانها هى منه (عقدة الاخصاء) بحيث ان كثيرا جدا من سلوك المراة يمكن رده الى هذا الشعور بالغيرة او حتى بالحسد ، بل انه يمكن — فى رأى فرويد ومدرسته — رد معظم الآمال التى تحاول المراة تحقيقها وكذلك الانجازات التى تصل اليها الى رغبتها في تعويض فقدها لهذا العضو الهام . فعدم تمتع المراة بعضو الذكورة الذى يتمتع به الرجل يؤدى بها الى الشعور بنوع من الاحباط الذى يوجه كل سلوكها خلال الحياة . ومع ان بعض تلاميذ فرويد حاولوا تعديل هذه النظرية والتخفيف منها او حتى الابتعاد عنها الا انها تعتبر على اى حال احد الاسس القوية فى التحليل النفسى .

ويأتى معظم الهجوم على هذه النظرية نتيجة لازدياد ضغط الراى العام الذى يساند حركة تحرر المراة فى العالم وعلى الاخص في أمريكا ، ولقد حملت « مجلة رابطة التحليل النفسي الامريكية Journal of the American Psychoanalytic Association لواء معارضة آراء فرويد ومراجعة نظرياته ، فتذهب الى ان تعصب الرجل وتوقعات الآباء تخلق للمراة من المشاكل اكثر مما يتصور فرويد والفرويدية ، وان المجتمع هو المسئول الاكبر عن اعتقاد المراة بانها اقل من الرجل ، وذلك نتيجة للتربية التى تتلقاها الانثى والتى توحى اليها بأنها أدنى في التطور السيكولوجى والاجتماعى والاخلاقى من الرجل . ومع ان هؤلاء العلماء الذين يكتبون فى تلك المجلة لا ينفون تماما أفكار فرويد عن عقدة الاخصاء وشعور المراة بالحسد ازاء تمتع الرجل بعضو الذكورة ، الا انهم يرون اثر ذلك اقل بكثير جدا مما يذهب اليه فرويد ، وان من الخطأ ان تعطى المدرسة الفرويدية لعقدة الاخصاء كل تلك الاهمية لدرجة أنها ترى ان الدافع على الحب وعلى الحمل لدى المراة ينجم من احساسها بأنها كائن مشوه وشعورها بضياع او فقدان شىء هام منها ورغبتها في تعويض ذلك الشىء .

فالتحليل النفسي يميل الآن الى استبعاد أن تكون فكرة الحسد على وجود عضو الذكورة لدى الرجل هى العامل الفعال او الاساسى — فضلا عن أن يكون الوحيد — فى تجربة المراة . وعلى اى حال فلا تزال هناك معلومات كثيرة متراكمة عن طبيعة الشعور الجنسى لدى المراة ، وعن سلوك الطفل الانثى ، وهى معلومات سوف تغير — كما يقال — الكثير من الآراء الفرويدية السابقة وتقلبها راسا على عقب . وهذه تعتبر ثورة هامة فى التحليل النفسي الفرويدى الذى سيطر خلال الاربعين سنة الماضية ، او على الاقل في احد المجالات الرئيسية لهذا الفرع من التخصص .

بيد ان علم النفس بوجه عام يجد الآن كثيرا من المعارضة فى بعض الدوائر العلمية التى ترى

وبخاصة في أمريكا ــ ان الحصيلة منه وكذلك حصيلة بعض العلوم الانسانية الاخري مثل علم الاخلاق اقل بكثير جدا من التكاليف والنفقات والاموال التى تنفق عليها ، وان كثيرا من الدراسات والبحوث على درجة عالية من الضحالة ، كما ان النتائج التي يصل اليها بعض الباحثين الجادين كثيرا ما تعمم الى مجالات أوسع مما تحتمله الدراسة ، فضلا عن المعارضة التى تجدها بعض الدراسات والتجارب التى تثير بعض التساؤلات الاخلاقية. فمشكلة اخلاقية اجراء التجارب على البشر تثير الآن الكثير من الحوار والجدل ، وقد أصدرت مجلة Daedalus عددا كاملا عن هذا الموضوع للبحث عما اذا كان هناك ما يسوغ اخضاع البشر للتجريب ، والى أى حد يتعارض ذلك مع حقوق الانسان الطبيعية . وقد افلحت هذه الثورة فى ايقاف عدد من التجارب التى كانت تجرى على بعض الافراد كتلك التجربة التي كانت تجرى فى مدينة بوسطون عن التغايرات فى الكروموسومات مع ان هذا المشروع كان يتم تحت اشراف كلية الطب بجامعة هارفارد . وكان الاعتراض على اجراء التجارب يستند الى اسس اخلاقية بحتة على اعتبار ان البحث قد دل على ان ٢٪ من نزلاء السجون والمصحات العقلية كانوا يحملون الكروموسوم XYY بينما لم يكن يحمله سوى ١٠ر٪ من كل الاطفال المولودين حديثا ، مما ادى ببعض الكتاب الى القول بوجود علاقة بين كروموسوم XYY والسلوك العدواني والانحرافات الجنسية . ولقد اثار ذلك معارضة شديدة بين عدد من المفكرين الذين يخشون ان يؤخذ وجود هذا الكروموسوم على انه دليل مسبق على السلوك غير الاجتماعى مما قد يعرض الاطفال الذين يحملونه الى كثير من المتاعب نتيجة للحكم عليهم بأنهم سوف يكونون خارجين على المجتمع حين يكبرون . وقد أوقف ذلك البحث على اساس هذا الاعتبار الاخلاقى .

كذلك تلقى البحوث التى تجرى على تعلم الحيوانات ، او على الاصح قدرة بعض الحيوانات، وبخاصة القردة ، على التعلم مقاومة شديدة من المؤسسات التى تقوم بتمويل البحوث السيكولوجية ، على أساس ان الاولى هو انفاق الاموال على موضوعات وبحوث تتصل اتصالا مباشرا بالانسان نفسه ، وانه ليس ثمة جدوى او فائدة تذكر من تلك البحوث التى تجرى على القردة . والواقع انه اجريت فى السنوات الاخيرة محاولات كثيرة لتعليم الشمبانزى بالذات استخدام اللغة ، وكان الهدف الاساسى من هذه المحاولات هو معرفة كيف يمكن للكائنات العضوية الحية ان تتعلم اللغة وتستخدمها ، مع تتبع هذه العمليات المعقدة بطريقة قد لا تتاح للباحثين ، اذا هم قصروا ملاحظاتهم على الاطفال الذين يتعلمون في العادة بسرعة كبيرة نسبيا كما يحفظون كثيرا من الكلمات والالفاظ بدون مجهود يذكر . وهناك حالات شهيرة فى ذلك المضمار لعل من اهمها حالة القرد سارة Sarah التى يتولى تعليمها وملاحظتها الدكتور ديفيد بريماك David Premack عن طريق تدريبها على استخدام قطع من البلاستيك مثبتة على رقائق من المعدن وتثبيتها على لوحة من المغناطيس بحيث يمكن الاتصال بالناس عن طريق تحريك تلك القطع . وتجرى هذه التجارب في المركز الاقليمى للبحوث على الرئيسات فى اتلانتا Yerkes Regional Primates Research Center at Atlanta . وقد انضمت الى سارة قردة شمبانزى اخرى هى لانا Lana التى يجرى عليها تجاربه الدكتور رمبو Rumbaugh ومعظم ما امكن ان تحققه القردة لانا حتى الان هو تحريك هذه القطع للتعبير عن احتياجاتها بحيث يمكن القول انها ــ وهى في سن الثالثة ــ امكنها أن تكتسب بدايات لغة بسيطة . وقد استعان رمبو فى ذلك بالكمبيوتر لابعاد اى جملة بها بعض الخلل في تركيبها ، وذلك عن طريق استخدام الرموز

المناسبة . وليست هاتان الحالتان فريدتين فى ذلك . فهناك الدراسات التى يجريها Allen and Beatrice Gardner (جاردنروزوجته)لمعرفةتعليم الشمبانزىوذلك بتعليم القردة واشو Washoe لغة العلامات او الاشاراتالامريكية التـى يستخدمها الصم فى الاتصال . والامثلة علـى ذلك كثيرة . ولعـل اطرف النتائج هو ملاحظـة كيف تتمكن القردة التى تدربت مستقلة وبعيدة بعضها عن بعض من تبادل (الحديث) فيما بينها بطريقة افضل من اتصالها بالانسان . ولكن رغم طرافة هـذه البحوث فان المؤسسات الممولة ترىانها تجارب فيها كثير مـن الرفاهيـة وانها اقـرب الى العبث ، وتميل الآن الى الامساك عن تعزيزها بالمال .

كذلك تبـدى هـذه المؤسسات كثيرا مـن التحفظ بازاء بعـض الموضوعات التى لا يظهر لها نتائـج تطبيقية مباشـرة تتصـل بتحسين أوضاع الانسان فى المجتمـع . وتتولـى هذه الحملة الان المؤسسة القومية للعلم National Science Foundation التى تنفـق ملايـين الدولارات كل عام علـى البحـوث المختلفـة في امريكـا ، وتثير هـذه المؤسسة كثيرا مـن التساؤلات حـول جدية بعض البحوث مثل البحث الخاص بمحددات الحب الرومانتيكى ، وهى بحوث تلقـى كثيرا من الظلال على جدية علـم النفس ذاته وعلى بعض الاساليب السيكولوجية وعلـى جهـود علماء النفس .

ولكن اذا تغاضينا عن ذلك فسوف نجد ان الكثير من علماء النفس ، وبخاصة فى بريطانيا ، يعطون جانبا كبيرا جدا من اهتمامهم وتفكيرهم لمشكلة مصير علم النفس والشكل الذى سوف يكون عليه فى المستقبل ، ويتنبأون بأن بعض فروع علم النفس هى التى سوف تحقق مزيدا من النجاح والتقدم والنمو اكثر من غيرها مثل علم النفس الاجتماعى وعلـم النفس المهنى ، خاصـة وان المشتغلين بالتخطيط في مختلف فروع المعرفة سوف يعتمدون على المعلومات السيكولوجية اعتماد متزايدا كىينقلوا آراءهم وافكارهم — على الاقل — للرجـل العادى .

كذلك يتوقـع البعض احـراز تقـدم كبير فى النواحـى الفسيولوجية العصبية للسلوك مما قد يساعد فى آخر الامر على التحكم فى السلوك غير المرغوب عن طريق استخدام العقاقير بدلا من وضع أصحاب ذلك السلوك فى السجن . والاغلب علـى اى حال ان يتزايد سلطان علم النفس في مجالات التعليـم والتربيـة بدرجة مطردة وسريعة . وهذا معناه ازدياد الميل الى ربط البحث العلمي بالتطبيق ، وربما كان ذلك اوضحفىعلم النفسالاكلينكى عنهفى بقية فروع علم النفس ، بحيـث ازداد الاقبال فى الوقت الحالى على وضع خطط البحث لخدمة اهداف تطبيقية بحته والحصول على نتائج لهـا قيمة عملية وبخاصة تلك البحوث التى تهدف لمعرفة طرق واساليب تعديل السلوك ،وكذلك دراسة مشكلة التذكر التىتعتبر من الموضوعات الهامة الان فى السيكولوجيا الفسيولوجية . فمن اهم واطرف الموضوعات التى جذبت عناية الباحثين فى هذا المجال البحث عن مـدى حقيقة فقدان الذاكـرة ، واذا مـا كانـت هنـاك حقـا اى شواهـد او ادلـة قويـة يمكـن الاستـدلال منها على هبوط قدرة الذاكرة على الاختزان . والمشكلة على اية حال مشكلة منهجية الى حد كبير . فكما انه يصعب التدليل على التعلم بغير الممارسة الفعلية كذلـك يصعب التدليل على تخزين الذكريات بدون استعادة هذه الذكريات او عدم استعادتها . ويميل علماء النفس الان فى ذلك الى أن هناك عوامل اخـرى غير مجرد هبوط قدرة الذاكرة على الاختزان فى الاخفاق فى التذكر .

وهذا كله لا يعنى الانصراف تماما عن السيكولوجيا الاكاديمية او النظرية . فالواقع أن بعض الاتجاهات الحديثة فى علم النفس الاجتماعي بالذات لاتزال تجذب اليها الكثير من الدارسين والباحثين ، كما هو الحال بالنسبة لدراسة العوامل الادراكية Cognitive Factors في السلوك . ولقد أجريت بحوث كثيرة لمعرفة كيف تتحدد استجابات الناس وسلوكهم بسلوك الآخرين وتصرفاتهم وادراكهم للاسباب الكامنة وراء هذه التصرفات . فاستجابة شخص ما لاهانة تلحق به من شخص آخر تختلف اختلافا كبيرا تبعا لادراك الشخص الذى لحقت به الاهانة للحالة العقلية التى كانت تسيطر على الشخص الآخر حين صدرت عنه تلك الاهانة ، ورد الفعل ازاء الاهانة التى تصدر من مخمور مثلا تختلف عن رد الفعل ازاء نفس الاهانة اذا صدرت من نفس الشخص وهو يتمتع بكامل قواه ، اى حين يكون فى حالة وعى كامل لما يقول او يفعل . وهذا معناه ان علم النفس المعاصر بدأ يهتم من جديد بدراسة الظواهر « العقلية » بعد أن كان هذا الاهتمام قد خبا وضعف لفترة طويلة سارت فيها الاتجاهات السلوكية كما وضعها وطسون Watson وكما يقول ميلفين ماركس Melvin H. Marx ان « العقل » عاد الآن الى الظهور فى علم النفس وبدأ يستعيد مكانته ويرسخ قدمه من جديد بحيث نجد كثيرا من المشكلات التى تدرس دراسة مركزة متعمقة تعطى اهتماما بالغا للعمليات والتصورات العقلية او الذهنية كأحد المتغيرات فى عملية التعلم والتذكر . ولا تزال البحوث تجرى بشراهة وكثرة فى ذلك المجال ، ويتوقع العلماء ان يصلوا فى ذلك الى نتائج جديدة ومثيرة . (٣)

واخيرا فهناك أمر على جانب كبير من الطرافة يشغل الآن اوساط علم النفس فى الخارج وهو محاولة احياء آراء أحد علماء الطب النفسي فى امريكا وهو العالم فيلهلم رايك Wilhelm Reik الذى مات فى أحد سجون امريكا عام ١٩٥٧ حين حكم عليه بالسجن نتيجة لتحديه أوامر احدى المحاكم بعدم مزاولة أعماله والترويج لاساليب العلاج التي كان يتبعها والتي وصفت حينذاك بالجنون . فبعد ما يقرب من عشرين سنة على وفاته يحاول المتحمسون له أن يعيدوا اليه اعتباره وازالة ما لصق باسمه من عار ، وهو موقف مناقض تماما لما يحدث الآن بالنسبة لاسم سيريل بيرت . ولقد تعرض رايك فى أواخر حياته لكثير من السخرية والاستهزاء من العلماء المعاصرين له وبخاصة فيما يتعلق بنظريته عما كان يسميه « طاقة الارجون Orgone-Energy » . ولقد كان رايك تلميذا لفرويد ، وقد اسهم اسهامات كبيرة فى مجال العلاج النفسي عن طريق التركيز على الجسم وليس على العقل ، ولكن « نظريته الكونية » التى لجأ اليها فيما بعد وجدت كثيرا من المعارضة من علماء التحليل النفسي الذين رموها بالاغراق فى الخيال والميتافيزيقا ، فقد كان يعتقد ان كل الاضطرابات النفسية تنجم في المحل الاول نتيجة لتوقف او تعثر « طاقة الارجون » التى كان يرى أنها صورة بيولوجية للطاقة الكونية التى تحرك كل شيء في الوجود ابتداء من « الشبق الجنسى » حتى حركة النجوم والكواكب ، بل انه ذهب الى حد اختراع ما أسماه « صندوق الارجون "Orgone box" » من أنواع مختلفة من المواد ، وكان يعتقد انه يستطيع ان يجمع عن طريقه تلك الطاقة وينقلها الى المرضى الذين

(٣) انظر مقاله فى : Britannica Yearbook of Science and the Future, P. 196.

كانوا يجلسون داخل ذلك الصندوق للعلاج . فلما منعته احدى المحاكم من ممارسة ذلك العمل وتحدى قرارها حكم عليه بالسجن حيث مات . أن العلاج النفسي فى امريكا بدأ يراجع آراء رايك واوراقه فيما عدا نظرية الارجون ، وبدأ المشتغلون به يعطون لتلك الآراء مزيدا من العناية والاهتمام ، وينظرون اليها بكثير من الجدية والاحترام لدرجة ان بعض كتبه القديمة اخذت تطبع وتنتشر بين الطلاب بالذات انتشارا واسعا منذ عام ١٩٧٤ ، وتحاول ابنته الآن أن تنشر أوراقه ومذكراته التى لم يسبق نشرها والتى لاتزال محفوظة فى جامعة هارفارد . والمعتقد أنه يوجد بين تلك الاوراق بعض الكتابات المطولة العميقة المدعمة بالارقام والرياضيات الرفيعة حول ما يسمية بانسجام المجالات الكونية Harmony of Cosmic Spheres بل الاكثر من ذلك أن بعض الذين يستخدمون الارجون في العلاج يذهبون الى ان الاجيال القادمة سوف تقدر اعمال رايك بما فيها الصندوق الذى اخترعه ، ولكن يبدو انه لا بد من انتظار ماسوف تتمخض عنه الدراسات الدقيقة التى تجرى الآن على الاوراق التى خلفها من بعده . .

هذه التناقضات والاختلافات والحياة الزاخرة التى يموج بها مجال علم النفس تجد لها مثيلا فى **علم الانسان أو الانثربولوجيا** وبخاصة الانثربولوجيا الفيزيقية ثم فى الاركيولوجيا . فلقد شهدت السنوات الاخيرة كثيرا جدا من الاكتشافات التى قلبت الآراء والافكار القديمة السائدة وبخاصة عن أصل الانسان ، ووصفت كثيرا من النظريات الراسخة موضع التساؤل والتشكك واخضعتها للاختبار والبحث من جديد .

والمعروف ان الانثربولوجيا منذ نشأتها الاولى فى منتصف القرن التاسع عشر كانت تعتبر الانسان – ككل – هو موضوعها ومجال اهتمامها ، وان كانت تركز حينذاك على الناحية التطورية فى حياته ، اى على البحث عن الاصول الاولى للانسان ونظمه وثقافاته والمراحل التى مربها هو وهى على السواء ، ثم بدأ علماء القرن العشرين يركزون على حاضر الانسان ونظمه وثقافاته والتفرعات التى تفرعت اليها هذه النظم والثقافات ، ويجمعون المعلومات المتعلقة بذلك كله من مختلف المجتمعات الانسانية مع الاهتمام – في أول الامر على الاقل – على المجتمعات التى كانت توصف بأنها (بدائية) . ولكن الظاهر أن هذا الموقف الذى يكتفى فيه الباحث بدراسة الماضى والحاضر لم يعد يكفي بعض العلماء الاكثر تطلعا ، فبدأوا يبحثون فى مستقبل الانسان ونظمه ، وهو اتجاه وجد له صدى قويا فى الاجتماع السنوى الذى عقدته الرابطة الامريكية للانثربولوجيا American Anthropological Association عام ١٩٧١ حيث كان الاتجاه السائد هو ضرورة دراسة المستقبل كوسيلة للوصول الى فهم أعمق وافضل للانسان والانسانية ولحياة المجتمع الانسانى . وقد نشرت نتائج هذا الاجتماع فى كتاب بعنوان Human Futuristics يعتبر الآن من اكثر كتب الانثربولوجيا رواجا واثارة للمناقشة والجدل .

واذا كان علماء النفس قد اعطوا شيئا من اهتمامهم لدراسة القردة بقصد التعرف على عملية التعلم فان القردة كانت أيضا من أهم الموضوعات التى ركز عليها كثير من الانثربولوجيين الذين قاموا بملاحظة سلوكها وتصرفاتها فيما بينها ، وذلك على أساس أن ملاحظة سلوك القردة العليا كثيرا ما تلقي الضوء على سلوك الانسان نفسه وتاريخ تطوره . ومع ان معظم الدراسات علمية دقيقة قلما يقبل عليها غير المتخصصين فقد ظهر فى مجال دراسة

القردة العليا عدد من الكتب المبسطة التى كتبت بطريقة مشوقة لتقريب امور التطور والتشريح الى المثقف العادى ، ووجدت هذه الكتب ، أو بعضها على الاقل ، رواجا هائلا . (٤)

الا ان الانثربولوجيا الفيزيقية وجدت مجالا آخر للنمو والتقدم واحراز كثير من النجاح خلال السنوات الاخيرة منذ بداية السبعينات وذلك عن طريق امتدادها الى علوم اخرى وتخصصات مختلفة لخلق علاقات وثيقة مع هذه العلوم . وربما كان اهم ما احرزته في ذلك هو الرابطة القوية التي تقوم الآن مع علماء الوراثة ، والجهود المشتركة التى تبذل فى بعض المجالات التى تهم العلمين مثل دراسة التنوع فى الجنس البشرى او السكان .

وربما كان ظهور الكتاب الذى اشرف على تحريره كروفورد M.H. Crawford ووركمان P. L. Workman بعنوان Methods and Theories of Anthropological Genetics عام (١٩٧٥) ويضم اثنين وعشرين مقالا كتبها علماء متخصصون في العلمين يلقي كثيرا من الضوء على التفاعل بين التخصصين والمناهج والنظريات التى يلجأ اليها علماء الوراثة والانثربولوجيا فى دراساتهم لهذه المشكلات . وليس من شك فى أن هذه العلاقات قديمة ، ولكن الدراسات الحالية تظهر المشكلات بشكل قوى ، وتبين مدى التقدم الذى امكن احرازه ، وبخاصة في ميادين المناهج واساليب البحث مثل استخدام الكمبيوتر والقدرة على فصل عدد من المؤشرات الوراثية في الدم وما الى ذلك .

ولقد استمر الجدل قائما حول تفسير السجل الحضرى للتطور البشرى ، وهو من الموضوعات الجذابة التى لم يكف الحديث عنها ابدا . ولكن الجديد فى الامر هو ان هذا الجدل تأثر فى السنوات الاخيرة ليس فقط بالاكتشافات الحفرية الجديدة ، بل وايضا بالمقارنات البيوكيماوية بين الانسان والرئيسات الاخرى . وربما كان من اهم من تولى ذلك عالم الانثربولوجيا الامريكي الشهير شيروود واشبورن Sherwood L. Washburn وزميله ماكون E.R. McCown وقد ذهب واشبورن في ذلك الى أن الانسان والشمبانزى يرتبطان ارتباطا قويا بحيث يحتمل ان يكونا قد انحدرا من سلف واحد مشترك منذ مالا يزيد عن ٥ ـ ١٠ ملايين سنة ، وهو عهد حديث نسبيا ، وقد اعتمد ما شبورن فى ذلك على المشابهات البيوكيماوية بين الاثنين . وفى الوقت نفسه ادت الاكتشافات السريعة المتلاحقة الى الحصول على قدر كبير جدا من الحفريات وبخاصة من افريقيا ، وبالذات حول بحيرة رودلف في كينيا وفي حوض نهر أومو فى الحبشة وكلها تشير الى وجود أنواع من الآدميات homonoids لها جماجم متقدمة جدا فى تركيبها وترجع الى حوالى اربعة ملايين او حتى خمسة ملايين سنة . وهذا يعنى بالضرورة ان انفصال الانسان عن القردة العليا لا بد ان يكون قد حدث قبل ذلك التاريخ الذى يفترضه واشبورن

---

(٤) ربما كان من اشهر هذه الكتب كتاب ديزموندموريس Desmond Morris عن القرد العارى The Naked Ape وقد ترجم هذا الكتاب الى عدد كبير من لغات العالم ، وكذلك كتابه الاخر بعنوان « حديقة الحيوان البشرية The Human Zoo ثم هناك كتابات روبرت آردرى Robert Ardrey (وهو فى الاصل من كتاب المسرح ولكنه عشق الكتابة فى الاصول البشرية وبخاصة كتابه عن : African Genesis : A Personal Investigation into the Animal Origins and Nature of Man وكتابه The Territorial Impative والامثلة كثيرة وكلها تشير الى مدى نجاح الانثربولوجيا الفيزيقية والبيولوجية فى اثارة الاهتمام بحياة الانسان البكر وعلاقته بالرئيسات الاخرى .

بو قت طويل جدا ، وان كان من الصعب تحديد ذلك التاريخ . وربما كانت الاكتشافات التى تمت في منخفض عفار فى شمال شرق الحبشة مثلا طيبا في هذا المجال ، اذ تم اكتشاف عظام كائن ما لا ينحدر من أصل بشرى بطريقة مباشرة وان كان يمت الى الانسان بشكل ما ، وعظام شخص آخر انه من نسل بشرى او أنه يمت الى الجنس البشرى . وقد اكتشف هذه العظام العالم الاميركي دونالد جونسون Donald Johnson بمعاونة اثنين من المساعدين أحدهما فرنسى والآخر حبشي . ويقدر عمر الكائن الذى ينتمى الى جنس الانسان Home بثلاثة ملايين أو اربعة ملايين سنة . وقد تم تقدير ذلك باستخدام طريقة « البوتاسيوم — الارجون » لتحديد التواريخ ، وهي طريقة تصلح لتقدير الزمن الى مايرجع الى ثلاثة ملايين من السنين بعكس طريقة الكربون المشع . (٥) وهذا التاريخ البعيد يصعب على الكثيرين تصوره او تصديقه ان الانسان كان يعيش منذ تلك الحقبة السحيقة . وربما كان ريتشارد ليكي Richard Leakey ابن العالم البريطاني الشهير لويس ليكى ، هو أول من ذهب الى تقدير عمر مثل هذه الحفريات البشرية بحوالي ٢٫٦٠٠٫٠٠٠ ، وكان ذلك فى عام ١٩٧٢ ، ولكن ذلك التقدير أثار كثيرا من المعارضة حينذاك . ولكن الظاهر ان ثمة عددا كبيرا من الحفريات او العظام الحفرية المتحجرة ترجع الى ذلك التاريخ وتوجد فى تلك المنطقة ذاتها ... أما الكائن الآخر الذى يظن انه انثى ماتت وعمرها ١٨ الى ٢٠ سنة والتي لا تنتمى الى الانسان الحديث انتماء مباشرا فانها ترتبط ارتباطا أقوى بالانسان القرد الجنوبي او انسان جنوب افريقيا القرد Australo pithecus وهو من أشباه البشر . وقد عثر منها على ٤٠ قطعة عظام من الجمجمة والفك والاسنان والعمود الفقرى والذراع وعظام الساقين والحوض والقدم وغيرها ، ومن الاجزاء امكن تقدير ارتفاع قامتها بحوالي ثلاثة اقدام فقط . وانها كانت تسير منتصبة القامة ، كما ان اسنانها كانت تشبه اسنان الانسان القرد الجنوبي . والمهم من كل هذه الكشوف وغيرها هو ان علماء الانثر بولوجيا الفيزيقية يعيدون الآن تقديراتهم السابقة حول نشأة الانسان وظهوره ، ويردونها الى احقاب أقدم بكثير جدا مما كانوا يذهبون اليه فى الماضي .

والمهم هنا ايضا هو ان فكرة وجود نوع ما من (علاقة القرابة) بين الانسان والقردة العليا لا تزال مسألة تثير الجدل فى الاوساط العلمية على الرغم من ميل معظم العلماء الى قبولها وهذا يذكرنا بالحادثة الطريفة التي وقعت فى

---

(٥) طريقة الكربون المشع فى تقدير عمر الاجسام الحفرية ليست طريقة دقيقة تماما نظرا للملابسات التي تحيط باستخدامها وطبيعة تكوين المواد الراديوكاربونية ذاتها .وتعتمد التقديرات الراديوكاربونية على كربون ١٤ ، وهو أحد نظائر الكربون ذات النشاط الاشعاعى الذى تقدر دورته النصف عمرية بحوالى ٥٥٦٨ سنة . فهو اذن ينحل بمعدل معروف مثل كل العناصر المشعة . ويوجد كربون ١٤ فى الغلاف الجوى بنسبة ثابتة فى كل انواع الكربون ، وبذلك يدخل فى تكوين كل الانسجة الحية بنسبة ثابتة أيضا . وحين يموت النسيج فان كربون ١٤ يبدأ فى التحلل بحيث لايكاد يتبقى منه بعد حوالى ٢٥٫٠٠٠ سنة الا جزء ضئيل جدا يصعب قياسه بدقة ، وعلى ذلك فان النسبة المتبقية فى قطعة من الخشب مثلا تدلنا — على وجه التقريب — على الزمن الذى ماتت فيه . ويقول وليام هاولز انه يمكن تشبيه المسالة بقدح موضوع تحت صنبور بحيث يظل القدح مملوءا ما دام الصنبور مفتوحا . فاذا ما اغلقت الصنبور بدأ الماء يتبخر من القدح حتى يتلاشى تماما . ففى أثناء عملية التبخر نستطيع ان نقيس المدة التى مرت على اغلاق الصنبور . اما بعد ذلك فان كل مايمكننا معرفته هو ان الوقت اللازم للتبخر قد انقضى . ولذا فان من الصعب الاعتماد تماما على التواريخ والتقديرات الراديو كربونية الا بالنسبة للخمسة والعشرين الف سنة الاخيرة او ما يقرب منها . بل ان هذه التواريخ لا تعتبر دقيقة بمعنى الكلمة اذا تجاوزنا العشرة آلاف سنة الاخيرة » . انظر فى ذلك ترجمتنا لكتاب وليام هاولز : ماوراء التاريخ — المرجع السابق ذكره — حاشية صفحة ١٨٧ .

القرن الماضي حين القى هكسلي الكبير محاضرته الشهيرة التي يدافع فيها عن نظرية اصل الانواع بعد أن نشر داروين كتابه ، وأشار في المحاضرة الى انحدار الانسان من القردة العليا فاذا بزوجة أسقف ورسستر تصيح : « منحدرون من القردة ؟ ياالهي ! ارجو الا يكون ذلك صحيحا ، ولكن اذا صح ذلك فارجو الا تنتشر هذه الحقيقة بين الناس » . وعلى الرغم من مرور قرن على هذه الحادثة فهناك من العلماء من يرفض فكرة وجود أى صلة ـ ولو بعيدة ـ بين الانسان والقردة العليا . ولقد عبر ذلك الموقف المتشكك او حتى الموقف الرافض عن نفسه في الاجتماع السنوى الاخير الذى عقدته الرابطة الامريكية للانثربولوجية عام ١٩٧٦ في واشنطون ، حيث دارت مناقشات طويلة وصاخبة حول الفرع الجديد من العلوم الاجتماعية الذى يعرف باسم (البيولوجيا الاجتماعية " Sociobiology » ، والذى يعتبر عالم الحيوان الاميركي ادوارد ويلسون Edward O. Wilson خير من يدافع عنه ويسانده ويظاهره ويعمل على نشره . وربما كانت معارضة هؤلاء المعارضين راجعة الى ان وجود علاقة بين الانسان والقردة العليا تشعرهم بشيء من الضعة والانحطاط على مايقول احد العلماء الذين يقبلون الفكرة ولا يرون فيها أى غرابة في ضوء المعلومات التشريحية المتوفرة . ومع أن ويلسون الذى يعمل أستاذا لعلم الحيوان في جامعة هارفارد لم يبلغ من الشهرة ما بلغه داروين ، الا ان آراءه لا تزال تبعث على الحيرة وتصدم القارىء بنفس الطريقة التي صدمت بها آراء داروين الناس حين نشرها لاول مرة .

وتهتم البيولوجيا الاجتماعية بابراز الاسس البيولوجية للسلوك الاجتماعي فى كل الانواع الحية وليس فقط في الجنس البشرى .

ويعتقد ويلسون وكثيرون غيره من الانصار والزملاء والتلاميذ ان جانبا كبيرا من السلوك الانساني محدد وراثيا (راجع ما قلناه من قبل عن هذه النقطة حين تكلمنا عن سي .ل بيرت) ، وهذه مسألة يرفضها عدد كبير من علماء الاجتماع والانثربولوجيا ، وبالذات علماء الانثربولوجيا الماركسيون Marxist Anthropologists الذين يعتنقون التفسير الماركسي للحياة الاجتماعية وللثقافة ، اذ انهم يتهمون البيولوجيا الاجتماعية بانها وسيلة لتبرير قيام الراسمالية الرجعية ، كذلك تجد البيولوجيا الاجتماعية معارضة شديدة من أنصار حركة تحرر المراة ، ويرون انها نوع من الدفاع عن سيطرة الرجل ومحاولة للتمسك بمكانته المتميزة بالنسبة للرجل . ويبدى كثير من العلماء تخوفهم من أن يكون هذا الاتجاه اداة ووسيلة لتعضيد الفكرة القائلة بوجود اساس وراثي للاختلافات فى درجة الذكاء بين الشعوب والسلالات المختلفة . ومن هنا كان الكثيرون من المشتركين فى ذلك الاجتماع السنوى يحرصون على أن تصدر الرابطة توصية بأن هذا العلم الجديد هو مجرد محاولة لتبرير الوضع القائم في المجتمع الانساني والذى يقوم على التمييز بين الجنسين وبين الشعوب والسلالات وبين مختلف فئات البشر على أساس درجة الذكاء ، وبالتالي التوصية بعدم تدريس هذا العلم (البيولوجيا الاجتماعية) فى المدارس للاطفال والشباب . الا ان الغالبية العظمى من الاعضاء الذين بلغوا ٣٠٠ عالم خذلوا ذلك القرار ووجدوا ان قبوله سوف يرد الفكر العلمى الى العهد الذى وقفت فيه الكنيسة موقف العداء من افكار جاليليو ، كما أن فيه رجعة أوردة الى عصر معاداة ومناواة افكار داروين ونظرية التطور . وقد انضم الى فئة المؤيدين لهذا العلم الجديد والمدافعين عنه

كثير من علماء الانثربولوجيا المشهورين من امثال مارجريت ميد ومارشال سالينز .

والواقع أن البيولوجيا الاجتماعية ليست شيئا اكثر من نظرية داروين التطورية ، ولكن في اسلوب جديد ، كما أنها تستفيد فائدة كبيرة من النتائج التي حققها علم الوراثة الحديث . وترتكز البيولوجيا الاجتماعية على فكرة أن الصراع من اجل الحياة هو العامل الاساسي الذى يدفع على الاستمرار في الوجود وفى التناسل ، ولكن العنصر الفعال في ذلك ليس هو الافراد او الجماعات ولكن الجينات او المورثات ذاتها . وكما ان المثل القديم يقول ان الدجاجة ليست الا وسيلة البيضة لصنع بيضة اخرى « كذلك يمكن اعتبار الجسم مجرد وسيلة لاحبال الجينات لصنع أجيال او مجموعات جينات جديدة ، وهذه الجينات او المورثات هي أساس الانسان ، وهي التي تكون له جسمه وعقله ، كما ان المحافظة على هذه الجينات هي المبرر الاخير لوجودنا نحن ، اى أن الانسان هو في آخر الامر نتاج لتلك الجينات .

والظاهر أن هذه النظرية تحل كثيرا من المشكلات التى لم تستطع نظرية التطور الداروينية ايجاد حل لها . فالصراع من اجل البقاء كما يظهر فى نظرية داروين لا يمكن ان يفسر بعض مظاهر السلوك في الانواع المختلفة مثل التضحية بالذات وتعريض الحياة للخطر وما الى ذلك ، بينما التفسير البيولوجى الاجتماعى يفسر ذلك بأنه عملية لحماية افراد الجماعة الاقارب الذين يحملون الكثير من نفس الجينات ، كما انه وسيلة لزيادة الفرص للابقاء والمحافظة على هذه الجينات . وهذا معناه ان هذا السلوك هو تعبير عن (انانية) الجينات وليس عملا من اعمال التضحية الخالصة الصادقة الصادرة عن الافراد . وهذا يتلاءم ويتفق تماما مع معنى التطور والصراع من اجل البقاء . فالغيرية altruism عند الانسان ، بل وكثير من مظاهر الاخلاق الاخرى ، يمكن ان تكون قائمة ومرتكزة على اساس وراثى بحت .

وقد قدمت عالمة الانثربولوجيا سارة هردى Sarah Blaffer Hrdy امام الرابطة الامريكية للانثربولوجيا تفسيرا سوسيوبيولوجيا لسلوك بعض القردة القناصة (اللانجور Langur) حين يأسر احدها جماعة تنتمى الى ذكر آخر فانه يقتل جميع القردة الصغار الرضع ، بأن ذلك راجع الى ان قتل هذه الصغار يساعد الام على افراز بويضات جديدة يمكن له هو تلقيحها واخصابها ، بينما الابقاء على هذه القردة الرضيعة سوف يقلل من فرصة الامهات لافراز البويضات لمدة ستة شهور على الاقل وبذلك يقلل فرصته هو لاخصاب الام ووضع جيناته فى الجيل الجديد .

بل ان البيولوجيا الاجتماعية تفسر الكثير من الاختلافات السلوكية بين الجنسين على أساس اختلاف الجينات ايضا . فالرجل مثلا لا يأبه كثيرا من الاهتمام برعاية الاطفال بعكس المرأة ، لان الرجل يمكنه ان يوزع جيناته او مورثاته وينشرها بسهولة وعلى نطاق واسع من طريق تلقيح واخصاب عدد كبير جدا من الاناث ، بينما المراة تتحمل عبء تربية الاطفال لانها لا تستطيع ان تحمل خلال حياتها سوى عدد معين من المرات ، وهو عدد قليل ومحدود جدا ان هو قورن بما يستطيع الرجل أن يفعله . ويثير هذا التفسير ثائرة أنصار الحركة النسائية لانه يحمل بين طياته الزعم بأن المراة تميل بطبيعتها للتركيز على أعمال البيت واعداد الطعام ، بينما يميل الرجل بطبعه الى التركيز على النساء ، وهذه ميول تكاد تكون

غريزية عند كل منهما . وقد وجد ذلك الاتجاه اقصى مزاعمه فيما ذهب اليه ويلسون نفسه من انه حتى تقسيم العمل حسب الجنس ـ فى المجتمعات الانسانية وبخاصة البدائية ـ يمكن رده الى اختلاف الجينات لدى الرجل والمراة .

وقد نشر ويلسون هذه الاراء كلها في كتابه الممتع « البيولوجيا الاجتماعية Sociobiology » الذى نشره عام ١٩٧٥ . ولكن على الرغم من ان اختلاف الجينات يحتل مركزا هاما فى نظريته لتفسير الاختلافات السلوكية فى المجتمع الانسانى الا انه يعترف مع ذلك بان ما لا يزيد عن ١٠٪ الى ١٥٪ من سلوك الانسان يرتكز على أسس وراثية بحتة ، وان خيطا طويلا وقويا يربط فى هذا الصدد سلوك جماعات النمل وتجمعات الديكة الرومية ويمتد الى السلوك الاجتماعى عند الانسان ، اى انه يمكن تفسير سلوك افراد أى (جماعة) من الجماعات الحيوانية فى ضوء اختلاف الجينات ، وان الامر ليس قاصرا على المجتمع الانسانى وحده . ويغالى بعض انصار هذا الاتجاه حين يذهبون الى انه يمكن تفسير الاخلاق عن طريق دراسة المورثات أو الجينات ، وهى مسألة سبق ان أشرنا اليه من قبل ، وانه يجب لذلك ان نعيد النظر فى دراسة الانسان من جميع النواحى بحيث نأخذ فى الاعتبار الجانب البيولوجى واثره فى السلوك والقيم ، وان نبرز العلاقة القوية بين العلوم الانسانية والاجتماعية من ناحية وعلوم الحياة الاخرى على ما كان يفعل بعض علماء القرن التاسع عشر ، قبل ان تنزع العلوم الانسانية والاجتماعية الى الاستقلال والعزلة .

• • •

نفس هذه الثورة على ما هو تقليدى او كلاسيكى نجدها الآن فى الانثربولوجيا الاجتماعية ، حيث يرفع عدد من العلماء المعاصرين راية التمرد على المدرسة التى حملت لواء الانثربولوجيا الاجتماعية خلال النصف الاول من هذا القرن ، وبخاصة فى بريطانيا ، ولا تزال حتى اليوم تتصدر كل الاتجاهات الانثربولوجية ونعنى بها مدرسة البناء الاجتماعى والتحليل الوظيفى التى ارسى قواعدها رادكليف براون ومالينوفسكى . والنقد الذى يوجه الى هذه المدرسة يعتمد على الزعم بأن التفسيرات البنائية للمجتمع تفسيرات ستاتكية او استقرارية تنكر الاعتراف بالقوى المتعارضة والمتصارعة فى بناء المجتمع وتحاول أن ترد كل شىء الى فكرة التوازن. والمعروف ان فكرة التوازن سيطرت سيطرة قوية على الفكر الاجتماعى الفرنسى منذ أيام دوركايم Durkheim بل ونجدها في كتابات أوجيست كونت Auguste Comte ، وهى ترى ان الصراع مجرد حالة مرضية عارضة او انها على الاقل حالة غير سوية ، وان المجتمع لن يلبث ان يرد الى حالة التوازن الاجتماعى الاصيل . كذلك يؤخذ على المدرسة البنائية أنها تغفل ـ في رأى معارضيها ـ العلاقات الاجتماعية الواقعية ، او تتغافل عنها ـ ولا تهتم الا بالعموميات او المبادىء التى تحكم سير المجتمع والتى يمكن الوصول اليها عن طريق التجريد العقلى . وهذا كله معناه عدم الاهتمام بالواقع المتغير أو بعلاقات الافراد بعضهم ببعض مما يعنى فى آخر الامر أن ما يصفه العلماء البنائيون ليس هو الواقع وانما هو شىء متخيل ومتصور وليس له وجود خارج أذهانهم وان ما يقدمونه لقرائهم هو مجتمع من صنعهم هم أنفسهم ولا علاقة له بالحقيقة الواقعية . وقد نشأ هذا كله ـ في رأى المعارضين ايضا ـ من اخفاق البنائيين في التغلغل فى أذهان أفراد

المجتمع الذى يدرسونه ، واغفالهم التعرف علـى نظرة هـؤلاء الافـراد الـى انفسـهم والى مجتمعهم والى الثقافة التى يعيشـون فيهـا . (٦)

وقد نشأ عـن هـذا اتجاهـان رئيسيان يحاولان الآن السيطرة على التفكير الانثربولوجى واقتسامه فيما بينهما . اما الاتجاه الاول فيرى ضرورة التعرف على العلاقات التى تنشأ بين الافراد بعضهم وبعض ، لان المجتمع ليس الا نسيجا أو شبكة من العلاقات المعقدة ، وان أفضل وسيلة لفهم البناء الاجتماعى تكون عن طريق تتبع هذه العلاقات القائمة بين الافراد ليس بالملاحظة التي يعتمد عليها التقليديون ، بل بسؤال الناس انفسهم عن علاقاتهم بالآخرين وتتبع هذه العلاقـات بالسـؤال والتدويـن والتحليل . والعادة ان الباحث الانثربولوجى الذى يهتم بدراسة شبكة العلاقات الاجتماعية Social Network يركز جهوده فى أول الامر على الاقل على شخص معين بالذات يرمز اليه بالانا ego ويختبر أنواع وأشكـال التفاعـل interaction بينه وبين غيره من الاشخاص بحيث يعتبر هذا التفاعل بمثابة حلقات تؤلف شبكة واحدة من العلاقات القائمة — أو المحتمل قيامها — بين هؤلاء الاشخاص . فكأن هـذه المدرسة التى نشأت مؤخرا كأحد البدائل عن التحليل البنائي الوظيفى بالمعنـى التقليـدى للكلمة تحرص على تتبع مختلف الاختيارات التى يتضمنها اى نوع من النشاط الاجتماعى او اى شكل من العلاقات في اى موقف مـن المواقف ، على اعتبار ان الانسان فى اى علاقة من العلاقات أو في أى مظهر من مظاهر السلوك انما يختار بين عدة احتمالات وامكانيات . فكأن تحليل شبكة العلاقات network analysis هو وسيلة منهجية يمكن بواسطتها دراسـة السلوك الشخصى او السلوك الفردى بطريقة منهجية منتظمة ، وكذلك قياس التفاعل عن طريق استخدام الاساليب الكمية ، مما يضفى على هذه الدراسة درجة أكبر من الدقة التى لا تتوفر فى الدراسات البنائية التقليدية ، التي هي بالضرورة دراسة كيفية تعتمد على الملاحظة كما سبق ان ذكرنا . ومن هنا فان هذا الاتجاه يطبق بوجه خاص في دراسـة المجتمعـات الحضرية الاكثر تقدما وتعقدا وتخصصا ، كما انه يستخدم فى دراسة التغير الاجتماعى الذى يحتاج الى القياس . ولقد شاع هذا الاتجاه في تحليل الحياة الاجتماعية خلال السنوات العشـر الماضيـة ، وبخاصـة منـذ بدايـة

---

(٦) قد يختلف علماء الانثربولوجيا البنائية فيما بينهم حول مكونات البناء الاجتماعى ، ولكنهم رغم هـذا الاختلاف يتفقون جميعا فى عدد من النقاط الرئيسية التى تميز كل الاتجاه البنائي وتعطيه طابعه المميز . وهذا الطابع الغالب انما ينبعث من تسليم كل البنائيين بمبدأ الاستمرار فى الزمن . ويصدق ذلك على الجماعات وعلى العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين هذه الجماعات . فالجماعات الكبيرة التى تحتفظ لعدة اجيال بكيانها وبهيكلها العام ونظام تقسيماتها الداخلية ونمط علاقاتها بعضها ببعض هى التى تعتبر دون غيرها وحدات بنائية ، وذلك بعكس الزمر الاجتماعية المؤقتة او السريعـة الزوال ، اذ يتفق معظم العلماء علـى اخراجها مـن البنـاء الاجتماعى . وبالمثل تعتبر العلاقات الدائمة التى تقوم بـين هذه الجماعات علاقات بنائية ، وتعبر عن مواقف بنائية ، بعكس العلاقات التى بين الافراد والتى يمكن وصفها بانهـا علاقات اجتماعية فحسب (وليست بنائية) . وحتى كـان بعض العلماء البنائيين من امثـال راد كليف بـروان ينادون بضرورة الاخذ فى الاعتبار ما يعرف باسم العلاقات الثنائية فانهم لم يكونوا فى الاغلب يقصدون بذلك العلاقات العرضية ، وانما كانوا يقصدون على الخصوص العلاقات التى تقوم بين افراد الاسرة ، كالعلاقة بـين الزوجين والعلاقـة بين الآبـاء والابناء ، وهى علاقات تمثل فى حقيقة الامر انماطا اساسية لا يمكن اغفالها فى دراسة البناء الاجتماعـى ، لان العلاقـة الاولى تمثل نمط العلاقة بين الجنسين داخل الاسرة ، بينما تمثل الثانية نمط العلاقة بين الاجيال المتتالية . وهذا معناه ان دراسة هذه العلاقات الثنائيـة عند البنائيين انما هي الاساس الذى تقوم عليه دراسة الانماط السلوكية العامة المجردة . وفى هذا وحده تتمثل وتتركز وتتلخص اهمية هذه العـلاقات الثنائية عند البنائيين (انظر كتابنا عن البناء الاجتماعي : المفهومات) .

السبعينات ، وان كان تشبيه تداخل العلاقات الاجتماعية وتفاعلها بالشبكية يرجع – على الاقل – الى عالم الاجتماع الالماني زيمل Simmel والى مدرسةعلم الاجتماعالصوري. ومع أن الكثيرين من المتخصصين فى العلوم الاجتماعية والانسانية يستخدمون هذا التشبيه الا انه اكثر انتشارا في الكتابات السوسيولوجية والانثربولوجية . ولكن على الرغم من كل هذا الانتشار فان عددا كبيرا من العلماء يتشككون ليس فى مدى كفاءة هذا الاسلوب في ذاته ولكن فى مدى صدق اعضاء المجتمع – أو الانا – فى الادلاء بالمعلومات ، ومدى مطابقة هذه المعلومات التى يدلون بها معالواقع . اذ الظاهر ان نسبةكبيرة من المعلومات التى يحصل عليها الباحثون الذين يتبعون هذا الاسلوب في البحث يخالف الواقع مخالفة صريحة . وبقول آخر فان التقارير التى يدلى بها افراد المجتمع عن سلوكهم وعن علاقاتهم بالآخرين ونوع العلاقات كثيرا ما تتعارض مع سلوكهم الحقيقي أو الواقعى ، ومن هنا بدأ الشك يثور حول مدى قيمة نظريات البناء الاجتماعى التى تعتمد على المعلوماتالخاصة بالشبكاتالاجتماعية المتوفرة في الوقت الحالى .

وأما الاتجاه الثاني الذى يعارض التحليل البنائي الوظيفى السائد فىالكتابات التقليدية فيرى أن من العبث الاكتفاء بملاحظة سلوك الافراد وتتبع علاقاتهم الظاهرة او الواقعية فى المجتمع لاستخلاص صورة بنائية راسخة وثابتة عن هذه العلاقات ومظاهر السلوك والنظم ، لان مثل هذا النوع من التحليل هو – فيأفضل حالاته – مجرد انعكاس لما يتصوره الباحث نفسه عن المجتمع ، او لما يدركه ذلك الباحث فى المجتمع من علاقات وأوضاع ونظم وقيم ، وليس صورة لما يدركه الناس انفسهم عن واقعهم الاجتماعى او لما يتصورونه عن هذه العلاقات والاوضاع والنظم والقيم . فالمهم فى نظر هذه المدرسة المعارضة هو البحث عما يتصوره الناس ويفكرون فيه وطريقة تفكيرهم وأسلوب ادراكهم للاشياء والمبادىء التى تكمن وراء هذا التفكير والتصور والادراك والوسيلة التى يصلون بها الى ذلك ، لانهم هم بعد كل شيء اصحاب هذا المجتمع أو تلك الدراسة ، ومن العدل أن نتعرف على آرائهم فيهما . ويذهب أصحاب هذا الاتجاه ، الذى أصبح يعرف باسم الانثربولوجيا الادراكية congnitive anthropology الى أن هذه النظرة أو هذا المنهج خليق بان يعطى صورة ادقوفهما اعمق وصدقا اكثر للمجتمع الثقافى مما يمكن الحصول عليه باتباع الاسلوب التقليدى فى التحليل البنائي الوظيفي .

ولقد بذلت محاولات كثيرة في السنوات الاخيرة على ايدى علماء الانثربولوجيا الثقافية لوصف وتحليل – بل وايضا تصنيف انماط الادراك وانواعه فى مختلف الشعوب ، وان كان الكتاب يختلفون احدهم عن الآخر فى مدى تعمقهم في هذه المسألة . والواقع انه حتى الوصف الانتوجرافي البسيط ، او ما يعرف باسم السر الوصفى الذى يخلو من التحليل العميق ، يعطينا بشكل ما صورة لتصورات اعضاء المجتمع وافكارهم ومعارفهم ، اى انه وصف بسيط ساذج لما يتصوره الناس ويفكرون فيه عن جوانبالخيالوصور النشاط البشرى المختلفة . ولكن ذلك يعتبر مجرد خطوة أولى مبدئية يجب انتتبعها عدة خطوات معقدة للتعرف على اسباب اختلاف المدركات من مجتمع لآخر ، ثم تحليل الثقافة بطريقة أكثر تجريدا . فكل ثقافة تؤلف – بما تحتوية من افكار وانماط سلوكية – « خريطة ادراكية – على ما يقول جيمس داونز James F. Downs فى كتابه عن « الطبيعة الانسانية » Human Nature . ومع ان الخريطة الادراكية لاى شعب من الشعوب تحتفظ بملامح ومقومات اساسية ثابتةفانها لا تخلو من بض الاختلافات في التفاصيل والدقائقمن جيل لآخر ، بل ومن

زمرة اجتماعية لاخرى فى الفترة الزمنية الواحدة . وهذا معناه ان كل مجتمع لـه تطوراته الخاصة عن العالم او الكون مثلا تختلفعن تصور الى غيرهمن المجتمعات . وهذا هـو ما يعبر عنه بعض الانثربولوجيين باسم النسبية الثقافية cultural relativism (على الاقل في بعض جوانب هذا المصطلح) وقد وصل الامر ببعض الكتاب المعاصرين الى الاهتمام بدراسة الاسس التى تعتمد عليهـا الشعوب المختلفة وبخاصة الشعوب البدائية في تصنيف الاشياء والظواهر التى توجد فى مجتمعاتهم ، على زعم ان مثل هذا العمل كفيل بأن يقضى على العنصر الذاتى او الشـخصي الذى قد يجد طريقه الى الوصف والتحليل ، لان مثلهذا التصنيف الدقيق هو وحده الذى يعطى للقارىء الصورة الحقيقية لتصورات الناس وافكارهم عن أنفسهـم ومجتمعاتهـم وثقافاتهـم ، وان النتائـج التى يصل اليهـا الباحث عن طريق هذا التصنيـف يمكـن ان يضعها باحثون آخرون تحت الاختبار للتأكد من دقتها وصحتها اذا اتبعوا نفس الاسلوب فى البنائية الوظيفية التقليديـة . والمثال الـذى يستشهد به الانثربولوجيون الادراكيون على صحة ما يقولون من أنه قد يذهب اثنان من العلماء الذين يتبعون الاسلوب البنائي الوظيفى التقليدىلمجتمعواحد فيخرجان بنتائج مختلفة هو الدراستان اللتان قام بهما كل من ردفيلد Redfield وأوسكار لويس Oscar Lewis فى احدى قرى المكسيك ، والاختلاف الواضح الذى يظهـر فى الكتابين اللذين عالجـا هاتين الدراستين . وهو مثال مشهور يعرفه جميع طلاب الانثربولوجيا في المراحـل الاولى مـن دراستهم .

ولا يخلو هـذا الكـلام مـن بعض المغـالاة والتجنى . فالمعلومات الاثنوجرافيـة التـى يخرج بها العالم الانثربولوجى المدقق لا تتغير من باحث لآخر اذا افترضنا فيهم جميعا نفس الدقة والاهتمام بنفس الموضوعـات فى نفس المجتمع ، وانما يأتى الاختلاف بينهم فى العادة في أسلوب التحليل نتيجة لاختلاف الاساس النظرى الذى يعتمد عليه كل منهم .

ومـع ذلك فـلا بد مـن الاعتـراف بـان الانثربولوجيا لم تحاول حتى الآن التأكد مـن صحة النتائج التـى وصـل اليها الباحثـون المختلفون وذلك لصعوبة القيام بهذه العملية نظرا للظروف التى تتم تحتها الدراسة الحقلية وبخاصة حين تتم هـذه الدراسـة فى احـد المجتمعات البعيدة النائية وهو الوضع الاغلب بالنسبة للدراسات الانثربولوجية ــ يضاف الى ذلك أن الانثربولوجيين ــ أو معظمهم على الاقل ــ يرون ان من الاسفاف انفاق الوقت على مثل هذه الامور بينما هنـاك مجتمعـات وثقافات كثيرة لم تدرس حتى الآن ، وانه لابد من الاسراع بدراستها قبل أن تختفى وتزول ، وانه ليس ثمة مايدعو الى اعادة دراسة مجتمع من المجتمعات سبقت دراسته على أيدى احد العلماء المشهود لهم بالدقة والامانة والصدق ، الا اذا كانت هناك جوانب جديدة لم يسبـق دراستهـا فيـه . وهـذا موقـف تعارضـه الانثربولوجيا الادراكية التى يطلق عليها احيانا اسم Erhnoscience . فهى ترى انه لابد من أن يكون هناك منهج للبحث يهيىء الفرصة لاختبار النتائج التى امكن الحصـول عليهـا من بحوث سابقة . والوسيلة المثلى لذلك ــ فى رايهم وعلى ما ذكرنـا ــ هى الحصـول مـن الاخباريين informants على أحكام واضحة تبين كيف يقوم افراد المجتمع بتصنيف اشياء أوظواهر او ممارساتمعينة بالذات ،والاسس التى يقيمون عليها هذا التصنيف ، ثم المقارنة

بين ما يحدث في ذلك المجتمع او الثقافة بما هو حادث فى مجتمع آخر او ثقافة اخرى . وهذه عملية يمكن تكرارها اى عدد من المرات لاكتشاف ما قد يكون فى النتائج من اخطاء ، فضلا عن انها تساعد على جمع قدر هائل من المعلومات بدرجة لا نجد لها مثيلا فى كتابات الانثربولوجيين البنائيين التقليديين . (٧)

وعلى اية حال ، فلقد اصبحت هذه الاتجاهات التى تحاول ملء الثغرات التى تعانى منها المدرسة البنائية التقليدية ، تعرف الآن باسم « الاثنوجرافيا الجديدة » . وتقوم الاثنوجرافيا الجديدة على بعض المبادىء والمواقف والاتجاهات بالاضافة الى استخدامها اساليب خاصة لجمع المعلومات ، وتشترك كل المدارس الجديدة فيما بينها فى التسليم بأن الثقافة تتالف من معرفة ما يجب على الفرد أن يدركه ويؤمن بهحتى يستطيع منأن يتصرف كما ينبغى ، وان يسلك السلوك الذى يتلاءم تماما مع تلك الثقافة التى يعيش فيها . وبقول آخر فان الاثنوجرافيا الجديدة تعطى اهمية كبرى للقواعد والمحكات والمبادىء المنظمة للسلوك والتى يأخذهاالفرد فى حسابه باعتباره عضوا في ثقافة معينة (راجع تعريف تايلور للثقافة ولاحظ الفرق) ، ومن هنا فان أصحاب الاثنوجرافيا الجديدة يميلون الى أن تكون دراستهم للثقافة دراسة « باطنية » او « داخلية » emic وهي تختلف تماما عن الدراسة الظاهرية أو الخارجية etic لمظاهر السلوك المرئي الذى يمكن للباحث ملاحظته بطريقة مباشرة . فهم ــ اعنى الاثنوجرافيين الجدد ــ يدرسون الثقافةمن وجهةنظر الاهالى او الناس انفسهم الذين يعيشون هذه الثقافة ويتمثلونها ، وليس من وجهة نظر الباحث الذى مهما يكن من امر تعمقه فى البحث والدراسة فهو غريب و (خارج) عن الثقافة الوطنية الغريبة التى يدرسها .

ومهما يكن من أمر الاثنوجرافيا الجديد وما فيها من جديد ، فالواقع ان هذا الاتجاه يمكن ان نجد بذوره في الكتابات الانثربولوجية الاولى ، وانكان الجدد اضافوا اضافات هامة نتيجة لتقدم المعارف واساليب البحث . وربما كان اهم هذه الاختلافات هو أن الاثنوجرافيين الجدد يعتمدون الآن على اللغات الوطنية السائدة فى المجتمعات والثقافات التي يدرسونها بشكل يختلف تماما عما كان يفعله التقليديون. والمعروف انه منذ أيام مالينوفسكى اصبح من المحتم على الانثربولوجيين ان يتعلموا لغات الشعوب التى يدرسونها ، وان يستخدموا هذه اللغات في الدراسة والاتصال بالاهالى والتفاهم معهم بل ، وان امكن ، فى تدوين المعلومات . وبعض الكتابات الانثربولوجية تمتلىء بالالفاظ والكلمات الوطنية التى يصعب ترجمتها الى لغة الباحث نظرا لاحتوائها على مضامين ومفاهيم خاصة بها . ولكن الجديد هنا هو أن الاثنوجرافيين الجدد لم يعودوا يكتفون بذلك وانما بدأوا يهتمون اهتماما عميقا بدراسة هذه اللغات وتحليلها لاستخراج مافى مفرداتها من مفاهيم ومضامين ، وما قد تحتويه من قيم وأفكار وتصورات لا يمكن معرفتها او التوصل اليها عن طريق ملاحظة السلوك الظاهرى لافراد المجتمع . ومن هنا نجد ان الاثنوجرافيين

(٧) انظر فى ذلك كتاب :

Stephen Tyler (ed) : Cognitive Anthropology; Holt, Rinehart and Winston, N.Y. 1969.

الجدد يكادون يعتمدون بالضرورة اعتمادا كليا على ما يقوله لهم الاخباريون من افراد المجتمع وعلى التبريرات التى يقدمها لهم هؤلاء الاخباريون لسلوك افراد الجماعة ، ومن هنا كان حرصهم الشديد على تدوين ليس فقط المعلومات التى يحصلون عليها بل وايضا الطريقة التى يحصلون بها على هذه المعلومات، او على الاصح عملية الحصول على المعلومات ، بمعنى انهم يسجلون وبكل دقة الاسئلة او على الاصح المثيرات والمنبهات التى تؤدى الى استجابة الاخباريين وادلائهم بالمعلومات . فالسؤال والاجابة ، او المثير والاستجابة يؤلفان معا الوحدة الاساسية للبناء الادراكى عند الاخباريين . وليس من الضرورى ان يتوجه الباحث بالسؤال الى الشخص الذى يريد أن يحصل منه على المعلومات المطلوبة وانما يسأله في الاغلب عن نوع الاسئلة التى يعتقد (أى الاخبارى نفسه) ان من الضرورى اثارتها للحصول على معلومات من نوع معين ثم يبدأ هو نفسه فى الاجابة اليها ولكن مع توجيه غير مباشر من الباحث نفسه . فافراد المجتمع هم الذين يتساءلون وهم الذين يجيبون ، والمسألة كلها تعيد الى الاذهان منهج (التوليد) عند سقراط . وليس من شك في أن توجيه الحديث بهذه الطريقة يحتاج الى قدر كبير من المهارة والاعداد الطويل حتى يمكن الحصول على معلومات متماسكة ومتكاملة ، وحتى يمكن تغطية الموضوع المراد دراسته تغطية دقيقة . فالباحث يسأل الشخص اولا ان يضع سؤالا عن موضوع معين ثم يطلب اليه أن يجيبعليه . ومنهذه الاجابة يبدأ فى اثارة اسئلة اخرى فرعية تتصل بهذا السؤال الاول ، ثم أسئلة اخرى متصلة بالاجابات التي حصل عليها من الاسئلة الفرعية وهكذا . ويتم هنا بطريقة منظمةومطردةوتعتمد على التصنيف الدقيق . وقد يكون تكرار هذه الاسئلة وبذلك التتابع مع عدد كبير من الاشخاص . وتؤدىهذه الطريقة الى الحصول على معلومات وفيرة يمكن تخزينها بعد ذلك واستخدام الكمبيوتر لتحليلها والرجوع اليها وقت الحاجة .

ورغم الافاق والاعماق الجديدة التي يمكن أن يصل اليها هذا الاسلوب في البحث فان المغالاة فى استخدامه قد يضفى في آخر الامر على البحث نوعا من (الآلية) التي تخلو منها الدراسات الانثربولوجية التقليدية ، مع كل مايؤخذ عليها من عدم الاهتمام بدراسة مدركات الناس وتصوراتهم عن الثقافة . والظاهر أن بعض أنصار الاثنوجرافيا الجديدة انزلقوا الى نفس الطريق الذى سار فيه علم الاجتماع من قبل وهو الاهتمام بأسلوب البحث وطرائق جمع المعلومات حتى ولو كان ذلك على حساب (روح) الثقافة ، بحيث بدات دراساتهم تمتلىء بالارقام والرسوم والقياسات التي كثيرا ما تخلو من المغزى . وهذا على أى حال يعكس الازمة التي تعيشها العلوم الاجتماعية فى امريكا بالذات نتيجة للمغالاة في تطبيق المنهج العلمي على الظواهر الاجتماعية والثقافية .

● ● ●

والواقع أن علم الاجتماع رغم كل ما يحرزه من تقدم يلقى الآن ــ بدوره ــ كثيرا من التشكيك فى اساليبه وطرائقه ومناهجه وجدواه . وليس ادل على ذلك من ان الكتاب السنوى الذىتصدره **دائرة المعارف البريطانية عن العلم والمستقبل** ، وكذلك **الكتاب السنوى لأحداث العالم** لا يشيران الى علم الاجتماع ضمن العلوم السلوكية التي يقصرانها على علم

النفس والانثربولوجيا . وحتى فى عرضهما لتقدم العلوم والمعارف الانسانية لا يشيران اطلاقا الى علم الاجتماع وكل اشارتهما الى الرعاية الاجتماعية مثلا . وربما كان ذلك راجعا الى اتساع المجالات والموضوعات التي يكتب فيها علماء الاجتماع الآن بحيث فقد علم الاجتماع كثيرا من التحديد ووضوح المجال ، أو ربما كان ذلك راجعا الى تغلب الاتجاهات السيكولوجية على كثير من الكتابات السوسيولوجيةبحيث كاد الفارق فى الموضوعات ومجالات التخصص يختفى بينهما . ويعتقد الكثير من الكتاب ان علم الاجتماع سوف يذوب سريعا فى كل من علمي النفس والانثروبولوجيا .

وربما كانت الانجازات التي قام بها علماء الاجتماع فيامريكا بالذات هي خير مقياس يبين لنا اتجاهات هذا العلم فى السنوات الأخيرة . اذ ليس من شك فى أن علم الاجتماع الامريكي هو الذى يقود الآن التفكير السوسيولوجي في العالم بأسره ويفرض على العلماء في بقية انحاء العالم نوع المناهج والاساليب التي تتبع فى الدراسة،بل وأيضا نوع المشكلات التي يهتم بها العلماء . ولقد اتجه علم الاجتماع منذ سنين طويلة نحو الاعتماد على الكمبيوتر فى تخزين المعلومات ثم تحليلها ، ودخل المنهج الاحصائى بدرجات متزايدة الى الدراسات الاجتماعية بشكل أثار مخاوف الكثيرين . وهذه مسألة اصبحت راسخة على اى حال كما هي من مستلزمات البحوث السوسيولوجية ليس فى امريكا وحدها بل وفي معظم جهات العالم التي يمكن فيها الاعتماد على الكمبيوتر . ولقد ظهرت مشكلتان أساسيتان فرضتا ــ ولاتزالان تفرضان ــ نفسيهما على المشتغلين بعلم الاجتماع ، وهما مشكلتان نابعتان من واقع المجتمع الامريكى ثم امتد الاهتمام بهما الى كثير من انحاء العالم الغربي ، بل انهما يجدان صدى لهما فى بعض الجامعات العربية وبخاصة الجامعات المصرية مع شيء من التحوير والتعديل بما يتفق مع طبيعة المجتمع العربي .

فاما الموضوع الاول فهو الصراع العنصرى فى المجتمع الامريكي . وقد ظهرت كتابات عديدة وكثيرة تعالج هذه المشكلة ، وربما كان **تقرير مونيهان** Moynihan Report الذى صدر عام ١٩٦٥ من أهم ما كتب عن هذه المشكلة فى امريكا ، ومن اكثر الكتابات في هذا الموضوع صراحة وجراة . وقد حاول التقرير أن يبين ان المعونات الاقتصادية التي تقدمها الحكومة للزنوج لن يمكن أن تحقق العدالة والمساواة بين الزنوج والبيض نظرا لكبر حجم العائلة الزنجية ، وزيادة الانجاب غير الشرعي ، وغياب الآباء وتولى النساء رئاسة العائلة . كل هذا بالاضافة الى عصور العبودية الطويلة جعل وضع الزنوج على درجة بالغة من السوء بحيث يكاد الامل فى التقدم يكون امرا ميئوسا منه . ولقد كان من الطبيعي ان يقابل هذا التقرير بكثير من الامتعاض والهجوم والنقد ، حتى جاء اخيرا احد علماء الاجتماع والتاريخ بجامعة مدينة نيويورك City University of New York وهو هربرت جوتمان Herbert Gutman فأصدر فى العام الماضى كتابا عن « العائلة الزنجية « بين العبودية والتحرر فى الفترة من ١٧٥٠ــ١٩٢٥ » ويبين فيه أنه على الرغم من كل ما صادفه الزنوج من اضطهاد فقد كانت العائلة الزنجية تبدى كثيرا من القوة والتماسك والتضامن بشكل يدعو الى الدهشة والاعجاب ، وانه على الرغم من بعض التحرر الجنسي قبل الزواج فان الولاء والامانة الجنسية بعد الزواج يتوفران بدرجة تخالف كل الشائع عن الزنوج ،

وان كان بيع الزوجات ايام العبودية يعتبر من العلامات التي كانت تؤدى الى انهدام الاسرة في حالات كثيرة . وهذا امر طبيعي . وعلى الرغم من ان جوتمان توقف بدراسته حتى عام ١٩٢٥ فان الكثيرين من علماء الاجتماع يرون ان العائلة الزنجية حتم عام ١٩٧٦ لا تزال تكشف عن نفس الملامح من القوة والتماسك بعكس حال العائلة الامريكية البيضاء ، وان كان بعض العلماء بغير شك لايرتاحون لهذه النتيجة ، ولايكادون يقبلون ان تدمغ عائلات البيض بالتفسخ والانحلال في الوقت الذى يقال فيه ان عائلات الزنج اكثر تماسكا وتضامنا . ولا تزال الدراسات تجرى حتى الآن حول هذا الموضوع وهي دراسات اساسها الصراع العنصرى القائم فى امريكا ، والرغبة بالتالى فى التعرف على خصائص كل من الجماعتين .

وواضح ان معظم الاهتمام متجه الى دراسة الاسرة وتركيبها وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية ، وهو الموضوع الثاني الذى يشغل بال علماء الاجتماع الامريكيين وبخاصة بعد حركة التحرر النسائى الاخيرة . وهو موضوع سبق أن عالجناه فى العدد الخاص بالمراة من هذه المجلة . الا ان مشكلة العلاقات الجنسية خارج الزواج وبكل ماتتخذه هذه العلاقات من اشكال ، وما يترتب عليها من نتائج مثل انجاب اطفال غير شرعيين ، وحق المراة في الاجهاض ، والمكانة الاجتماعية التي سوف يشغلها الطفل غير الشرعي ، كلها تشغل اذهان السوسيولوجيين الامريكيين الآن . والكتابات التي ظهرت حتى الآن عن الجنس كثيرة ومتنوعة وعلى درجات متفاوتة اشد التفاوت في العمق والاتفاق او الضحالة والتفاهة . وكثير منها يعتمد على توجيه مجموعة محدودة من الاسئلة التي تدور حول موضوع معين الى فئة عمرية معينة من اعضاء المجتمع . ولكن اغلب البحوث تجرى بين طلبة وطالبات الجامعات .

وكما ظهر بالنسبة لمشكلة العلاقات العنصرية **تقرير مونيهان** الذى اشرنا اليه ظهر بالنسبة للمشكلة الجنسية **تقرير هايت** The Hite Report الذى يعالج مشكلات الجنس عند المراة من وجهة نظر الرجل . وقد قامت باعداد الدراسة او التقرير احدى المشتغلات بعلم الاجتماع وحركة التحرر النسائى فى امريكا وتدعى شيرى هايت ، وبدلا من أن تلجأ هايت الى الاتصال بالنساء واستجوابهن والحصول منهن على المعلومات التى ترغب فيها ، كما هو الحال فى معظم الدراسات الأخرى ، رات ان تتعرف على هذه المشكلات عن طريق دراسة اتجاهات الجنس عند الرجل وموقفه من المراة ومن العلاقات الجنسية ، وافكار الرجال عن الدور الذى يلعبه الجنس فى حياتهم وحياة النساء على السواء ، والى اى حد يعتبر الرجل المراة « موضوعا جنسيا » ومعنى ذلك بالنسبة اليه . والطريف في الأمر هنا أن شيرى هايت لم تكن تهدف فى الاصل حين بدات الدراسة ان تكتب كتابا او تقريرا يصبح من اكثر الكتب رواجا فى امريكا ، وانما بدات الفكرة عندها فى اول الأمر تلبية لرغبتها في التعرف على مدى معرفة الامريكيين بشئون الجنس ، وادراكهم لمشكلاته وتقييمهم للعلاقة الجنسية وللدور الذى يلعبه الجنس في حياتهم ، وهل هم مدركون بالفعل لأهمية الجنس ، ثم مدى ما تعرفه هى نفسها باعتبارها امراة وباحثة في علم الاجتماع عن موقف الامريكيين من هذه المشكلة ، ومدى مطابقة معرفتها التى حصلتها من القراءة حول الموضوع بما هو قائم بالفعل فى المجتمع . وقد وضعت شيرى هايت قائمة

أسئلة تتميز بالطرافة والتجديد مثل : هل تحب أن تغير جنسك بأى شكل من الاشكال ؟ هل احسست ابدا بما يمكن تسميته بالشبق العاطفى؟ هل تشعر أن الجنس مسألةسياسية بشكل أو بآخر ؟ وما الى ذلك . وقد أرسلت هذه القائمة الى ٤٥٠٠٠٠ مستجوب عن طريق الجمعيات والكنائس والمراكز المعروفة باسم Pop-Psychology والتى تنتشر فى امريكا انتشاراً واسعا . وحين وجدت أن المعلومات التي توفرت لديها كانت من الكثرة والتنوع والطرافة بشكل يصلح لان تكون مادة علمية لكتاب عميق وطريف عكفت على تاليف هذا (التقرير) الذى يجد له صدى في المجتمع الامريكى فاق الصدى الذى وجده تقرير كنزى الشهير . وتذكر هايت أنها سوف تؤلف قائمة اخرى اطول من الاسئلة ترسلها الى ١٠٠٠٠٠ مستجوب آخر للحصول على مزيد من المعلومات .

●●●

وواضح من هذا العرض السريع لما حدث في مجال علوم الانسان والمجتمع خلال السنوات القليلة الماضية مدى التنوع والتمرد والثورة والرغبة في التجديد لاكتشاف آفاق جديدة غير تلك التى درجت هذه العلوم على ارتيادها. ومعظم هذه التجديدات يرجع الى نفس التغيرات الاجتماعية التي يمر بها المجتمع الغربي وبخاصة الامريكي ، وعدم الاستقرار فى الحياة الفكرية . وعلى الرغم من ان بعض الميادين والموضوعات جديد تماما الا ان الكثير مما يكتب الآن ليس الا ترديدا لافكار قديمة ولكن فى ثوب جديد .

* * *

طاغور
(الفنان)

عبد العزيز الزكي

لا شك فى أن طاغور فنان أصيل بالموهبة والنشأة والممارسة .. ويحق له أن يتمسك بصفة الفنان ، ويرفض أن ينساق وراء شهرته كفيلسوف ... فى الواقع أن ما بذله طاغور من جهود متواصلة فى كثير من ضروب الفن التى مارسها ممارسة جادة مكنته من ان ينظر الى الحقيقة نظرة فنان .. ولكن لا نعجب اذا ما علت هذه النظرة نبرات فلسفية اعتبرت مهمة الفنان الأولى هى البحث عن الحقيقة الكامنة في الوجود .. ثم عرضها في نماذج فنية تكشفها للناس اجمعين .. وتعينهم على معرفة هذه الحقيقة معرفة تسعدهم وتدعوهم الى تحقيق الذات عن طريق الحب والخير ، وتبصرهم بالوحدة الكامنة فى اعماق النفس الانسانية وفى الطبيعة ، وتربط الوجود كله بايقاع متناسق منسجم يشع منه الجمال ... الا ان ادراك هذه الحقيقة ببساطة ووضوح ثم التعبير عنها فى قوالب فنية صادقة رائعة لا يحتاج فقط لمواهب فنية وممارسة جادة للفن ، انما يحتاج كذلك الى شخصية كاملة الوعى صافية البصيرة ، لا تسوقها أنانية او يشغل تفكيرها ، تعفية ، أو تملأ وجدانها متهيآت شيطانية ...

واذا اشتهر طاغور بأنه فيلسوف فيرجع ذلك الى محاضراته التى عرضت وجهات نظره في الكون والانسان .. والقاها في مختلف العواصم الأوروبية والامريكية بعد أن حصل على جائزة

نوبل عام ١٩١٣ بفضل شفافية اشعاره الهامة الفياضة بالهبات الروحية التى تقطر حبا .. الا انه رفض ان تحجب هذه الشهرة اصالته الفنية أو تلغى قيمة نتاجه الفنى الغزير المتنوع .. واصر على أنه فنان بالموهبة والنشأة والممارسة .. وانه ما اضطر الى شرح اتجاهاته الروحية والفلسفية والعقائدية الا ليوضح لأهل الغرب الأساس الفكرى لنظرته الهندية الى الفن ... ولقد رأى الكثيرون فى هذا الشرح أصول مذهب فلسفي يحق لصاحبها أن يسمى فيلسوفا . (١) .. والحق يقال ان طاغور بدأ حياته الفكرية فنانا يقرض الشعر .. ويلحن الأناشيد .. ويؤلف المسرحيات .. ويمثل ويغني ويرقص فى هذه المسرحيات .. ويضع القصص القصيرة والروايات الطويلة ... وعندما أراد أن يكون فنانا عالميا خرج من النطاق الهندى المحض الى العالم الغربى بترجمة دواوين شعره الى اللغة الانجليزية .. وتفسير أصول فنه ـ وهى أصول غريبة عن العقلية الغربية ـ فى محاضرات ضمها في كتيب تحت عنوان ((**ديانة فنان**)) أو ((**ديانة شاعر**)) موحيا بأن تفسيراته الفكرية ليست الا مجرد نظرات فنان استلهم الاتجاهات الدينية .. وان نتاجه الفنى ما هو الا تضرعات في محراب الدين تقرب الانسان من الله : الحقيقة الكبرى ومن الوحدة الشاملة .

ولكى نفهم فن طاغور فهما شاملا يجب ان نلم اولا : بنشأته الفنية ، وكيف اعانته هذه النشأة على تنمية مواهبه الأصيلة ويسرت له سبل ممارسة انماط مختلفة من الفنون .. ثم نعرف ثانيا : أصول مذهبه الفنى ونظريته فى الجمال ، ثم تتثبت ثالثا : اذا ما كانت مهاراته الفنية قد نجحت في تطبيق اتجاهاته الفنية فى مجالات الفن التى اشتغل بها ...

●●●

١ ـ نشأة طاغور الفنية

ان طاغور لم ينتظم منذ صغره في الدراسة .. فلم يواظب على الذهاب الى المدرسة ، وسرعان ما انقطع عن المدرسة لأن طبيعة تكوينه الذهنى لم تمكنه من ان يحتمل البقاء مدة طويلة محبوسا داخل جدران فصل من الفصول أمام مدرس من المدرسين .. ولذلك اكتفى أهله بأن يتلقى تعليمه على أيدى مدرسين خصوصيين بمنزل الاسرة بعيدا عن القيود المدرسية ... ولقد كان منزل الاسرة بمثابة منتدى للأدباء والمفكرين والموسيقيين .. ولم يكن هناك فرد من أفراد أسرة طاغور الا وكان فنانا او مفكرا .. ولذلك يمكن أن يقال انه من حسن سعد طاغور ان ظروف الحياة فى منزل الأسرة كانت خير مدرسة له فى سنين حياته الأولى ، اذ أتاحت له فرص الاتصال الوثيق بمستوى فكرى رفيع احتضن مواهبه الفنية واعطاها من العناية والدوافع على ممارسة شتى ضروب الفن فى سن مبكر ... ونظرا لثراء عائلة طاغور العريض .. وتعدد مصالحها الاقتصادية الكبيرة .. كثيرا ما كان والده أو أخوه ((جيوتى)) يتنقلان بين ضياع الأسرة الواسعة التي تنتشر في ثلاث مقاطعات تقع بالقرب من جبال الهيمالايا الشاهقة الارتفاع التى يكسو قممها الجليد .. وعلى ضفاف نهر الجانج فى قلب الريف .. وفى الغابات ذات الاشجار الكثيفة والحيوانات المتنوعة .. واحيانا ما كان طاغور يصاحب اباه أو اخاه فى هذه الرحلات ، مما هيأ له فرصا عديدة لرؤية الطبيعة عن قرب ، وتأملها عن كثب فى هدوء وسكينة . خصوصا عندما كانت تطول اقامته في الدور التى اقامتها الأسرة فى هذه الممتلكات .. وكان يتمتع فيها بشبه خلوة اعطته وقتا للقراءة والتعلم والتأمل ومراقبة حياة السكان .. فعمقت هذه الخلوات من اتصالاته بالطبيعة ، وقربته من الانسان الهندى ، مما ساعد على

---

(١) انظر مقالنا : طاغور .. الفيلسوف : مجلة ((المجلة)) . القاهرة العدد ٨٣ نوفمبر/١٩٦٣ .



طاغور ... الفنان



ايقاظ مواهبه الفنيه واحاسيسه الدينية التى اشعرته بما بين الانســــان والطبيعة من الفة ... (٢)

الا أن طاغور لم يكد يصل الى سن السادسة عشرة حتى ارسله والده الى انجلترا ليدرس القانون ، ويعده لتولى أعلى مناصب الدولة أسوة بابناء الطبقة العليا من الهنود .. رغم أن مواهب طاغور الفنية قد بدأت تظهر جلية واضحة للجميع .. فما من مرة رتل للصلاة في هيكل القرية حتى ازدحم المعبد بالمصلين الذين كانوا يتهافتون على سماع ترتيله العذب .. وكثيرا ما كان يطلب منه والده ترتيل بعض الأناشيد الدينية اذ كان يحب الاستماع الى صوته الشجى .. واذا ماعزف أخوه جيوتي على البيانو أو على احدى الآلات الموسيقية الهندية سرعان مايضع طاغور كلمات شعرية مناسبة تنسجم مع اللحن المعزوف ويأخذ في الغناء ... بينما بدأ صياغة الشعر ونشره في الصحف والمجلات وهو مازال في سن الرابعة عشرة .. كما اشترك بالغناء والتمثيل والرقص في المسرحيات التى ألفها أخوه جيوتى ، وعرضها في فناء منزل الاسرة .. وحاول أن يؤلف مسرحية أسوة بأخيه ...

ولذلك ما أن وصل طاغور الى انجلترا حتى انصرف عن القانون وانشغل بدراسة الادب الانجليزى وغيره من الآداب الغربية .. كما زادت اهتماماته بالآداب الهندية عندما ادرك ضعف المامه بها .. ثم انشغل بدراسة مبادىء الموسيقى الغربية واستمع الى الاوبرا الانجليزية والاناشيد الايرلندية ... ولكن عاد الى الهند بعد اربعة عشر شهرا دون ان يحصل على شهادة علمية ... وهكذا لم يستطع طاغور المواظبة على تلقى دروس القانون الاكاديمية بانجلترا ، كما لم يستطع من قبل تلقى العلم في المدارس النظامية بالهند .. نظرا لان الدراسة القانونية لم تتفق ومزاجه الفنى واتجاهاته الفكرية ... واذا ارتاح طاغور في صغره للدروس الخصوصية والقراءات الحرة واستفاد من الرحلات الداخلية فان سفره الى انجلترا مكنه من الاتصال المباشر بالحضارة الغربية ، وفتح ذهنه الى واقع العالم الغربى ومدنياته ، وجعله يدرك أهمية الرحلات والاتصال بالشعوب والأمم في تخصيب الفكر وتعميق فهم الانسان للحقيقة ... (٣)

وما ان عاد طاغور الى الهند حتى عاوده الحنين الى الخلوة في الدور النائية التي تمتلكها الاسرة .. حيث يشبع غرامه بالطبيعة ... بالاماكن الشاسعة الفسيحة الممتدة الى مسافات بعيدة سواء في الارض أو في السماء .. وبالشمس عند الغروب ، وبضوء القمر في الليل ، وبالانهار وما حولها من وديان وحقول وحدائق ، والازهار وخلايا النحل .. وبأشجار الغابة وما يدور حولها من حيوان ويمعن بما فوقها من طير ... اذ لايوجد اروع من هذه الاماكن ليواصل بالقرب منها قراءاته في الآداب الغربية ، ويتوسع في الآداب الهندية والديانة الهندوكية ... ولقد كانت درجة اجادته للغة الانجليزية في هذه الفترة تسمح له بأن يفهم أعماق الدراما الشكسبيرية التي تقوم على صراع العواطف الانسانية الخالدة .. وبدت له واضحة في طموح «ماكبث» ، وحب «روميو وجوليت» . وثورة وآهات « الملك لير » العاجزة .. ونار الغيرة المتقدة في قلب « عطيل » ... واستطاع أن يشارك **ملتون** في انطلاقاته الحماسية .. واهتزت مشاعره للنغم الثائر في شعر **بيرون** .. واعجب بقوافى شعر **كيتس** وموسيقى أوزانه .

---

(٢) Tagore R. : My Reminiscences. Macmillan. London 1917.

(٣) **Edward Thompson : Rabindranath Tagore, Oxford. England 1948.**



طاغور فى شبابه يمثل فى بعض المسرحيات فى دار الاسرة

وتجاوب مع **شيلي** فى تمجيده للجمال الذهنى . الا أنه أحس أن هذا الشعر، رغم ابداعه الفنى، يفتقد الاساس الفكرى المتناسق الذى يربط بين النتاج الفني والسعى للكشف عن الحقيقة الأولى وتحقيق سعادة الانسان ... وحاول ان يصل الى اعماق كوميديا دانتى الالهية في ترجماتها الانجليزية دون جدوى .. ودرس اللغة الالمانية لكى يفهم **هانس وجوته** فاستطاع ان يستوعب الصراع الفكرى فى « فاوست » .. وكتب عن **تيرارك** وحبيبته **لورا**، وعن **فيكتور هوجو** راغبا فى أن يفتح فكرة على مختلف الثقافات الغربية ويمتصها، لاخصاب ذهنه، وتعميق نظراته، ويستمد منها العون لادراك الحقيقة ... الا ان اقباله الكبير على نتاج الفكر الغربى لم يبعده عن الآداب الهندية، فلقد اهتم بقراءة شعراء السنسكريتية ـ خصوصا ـ « **كاليداسا** » رائد الشعراء القدماء .. وتعلم منه الرصانة والفخامة ... بينما نمت موهبته الشعرية اناشيد القشنوية الهندوكية بما تضمنته من صور شعرية أثارت خياله وزودته بخبرة فى كيفية قرض الشعر .. كما غرق فى اشعار « كابير » التى تترنم بالحب الالهى والوحدة الروحية .. واكتسب من اشعار « **بانكيم شاندرا** » . رائد الشعر الحديث ـ الأساليب الجديدة في صياغة الشعر .. واستلهم الاشعار اليوهيمية لجماعة « البول » المتجولة المتحررة من القيود الاجتماعية والدينية وتتغنى بالحرية والمساواة والحب الالهى والوحدة الروحية (٤).

ولم تقف مجهودات طاغور بعد عودته من انجلترا عند حد القراءة والاطلاع والدراسة .. انما كتب كذلك مجموعة من الاشعار ضمها فى ديوان سماه « أغانى المساء » عبرت عن حالته النفسية فى ذلك الوقت، ودلت عن مدى نضجه الفكرى كذلك .. اذ كان يسودها الحزن والكآبة والغموض، ولا تتسم بالواقعية، وتنم عن نزعات فردية ذاتية تخلو من العمق والصور الخيالية اللامعة البراقة .. وان كانت صياغتها تحاول أن تتحرر من التقليد والمحاكاة، الا انها لا تخلو من بعض الرتابة التي تثير الملل ... كما أكمل دراما «القلب الكسير» ـ التي بدأ في كتابتها قبل سفره الى انجلترا ـ وهى مسرحية عاطفية .. وكتب مسرحية « عبقرية فالميكى » وهى دراما موسيقية قصد طاغور أن تكون حافلة بالموسيقى والاغانى والرقصات التي تلقى الترحيب من الهنود .. لان الموسيقى والغناء والرقص ليست فقط من أهم دعامات المسرح الهندى منذ نشأته الأولى وعلى مر العصور .. بل هي كذلك من أحب الوسائل الترفيهية التي يميل ان يستمتع بها الهنود فى كافة المناسبات ... ولقد جمعت موسيقى هذه المسرحية بين الالحان الهندية والالحان الايرلندية.. الا ان رقصاتها استمدت من الفولكلور الهندى.. وتم أول عرض لمسرحية عبقرية فالميكى في فناء دار الأسرة، وقام بالتمثيل فيها افراد الاسرة بالاشتراك مع طاغور نفسه (٥) ...

وبينما هو فى احدى خلواته باحد قصور العائلة استيقظ مبكرا .. واطل من شرفة القصر على الغابة .. فبهره منظر انبثاق الفجر خلف الاشجار، واخذ يتأمل شروق الشمس بنشوة وسعادة وانشراح ... فاذا به يحس بضياء داخلى ازاح عن بصيرته غشاوة ضباب كثيف . فبدت له الأشياء والناس فى خلق جديد .. فلم تعد الاشياء هى الاشياء التي

(٤) Thompson, E.J. : Rabindranath Tagore. His Life and Work. Association Press. Calcutta. 1921.

(٥) Thompson, E. J. : Rabindranath Tagore. Poet and Dramatist. Oxford. 1948.

الفها .. ولم يعد الناس هم الناس الذين عرفهم .. لقد انتابته يقظة روحية فنية أفاقته من غفلته عن الحقيقة .. ورأى معنى جديدا في كل شيء .. وفى كل انسان لم يكن يدركه من قبل ، فتكشف له عما وراء الظاهر من حقيقة .. واذا بفيض الجمال يكسو كل الأرجاء ..وينفجر الفرح فى كل جوانبه .. ويلمح الحقيقة الاولى الكامنة في الوجود .. وتدرب فيه قوى تحطم قيوده الأرضية ، وتطلق روحه فى عالم الجمال والحب والسرور .. (٦)

وهكذا سار طاغور فى طريق أسلافه من حكماء الغابة .. وزهاد الغابة .. وشعراء الغابة .. ركن الى الخلوة فى احضان الطبيعة ليستشف الحقيقة .. الا انه لم يعش في الكهوف والمغارات .. ولم يمارس المجاهدات البدنية والرياضيات النفسية .. ولم يستجد طعامه من القرى التى تقعءلى اطراف الغابة .. ولم يعتزل الحياة او يتجنب المجتمعات ... انما عاش فى المدن والقرى في بحبوحة من العيش فى القصور ، يحبطه الخدم والحشم ، ويتمتع برفاهية الحياة .. مع ذلك لم تمنعه هذه الحياة المترفة السهلة من أن يلمح الجمال الخالد فى وجه الكون ، ويرى الله رؤية خاطفة أوحت اليه بحقيقة الوجود الروحى ، وغمرته بفرح لانهائى ، حثه على البحث عن مزيد من السرور الذى هو بمثابة الزاد الروحى،الذى يدعوه الى خلق نماذج رائعة من الفن البديع، يعبر بها عن مدى صدق ادراكه للحقيقة الاولى ، وعن قدرته فى بعث هذه الحقيقة في قلوب الآخرين ... (٧) ورغم ان حقيقة وحدة الوجود عقيدة هندوكية فانه لم يتقبلها تقبل عامة الهندوك للمعتقدات الدينية .. فلم يجار رجال الدين من البراهمة في تعاليمهم الموروثة التي لاتخلو من اساطير وسحر وخرافات .. ولم يَنْسَق وراء عباداتهم الرتيبة التي تبيح شعائرها القرابين البشرية والذبائح الدموية .. ولم يستسلم لتفسيراتهم للعقائد، لأنها تخرج الناس من متاهات لتغرقهم فى متاهات أخرى .. فان آمن بحقيقة وحدة الوجود الروحية فليس لمجرد الأخذ عن السلف او الاستجابة لدعوة فقهاء الدين .. انه آمن بها بعد تجربة خاصة بدأت بالشعور بالألفة الفنية بينه وبين الطبيعة والناس .. ثم بالانبهار الجمالى البادى فى الطبيعة والناس .. ثم ادراك وجود حقيقة كامنة فى مختلف الكائنات تربط بينها وتضمها فى وحدة روحية شاملة ... فأخذت تتكشف له أسرار الوجود ، وغرق فى سعادة مابعدها سعادة ، حفزته على أن ينتج نتاجا فنيا يعبر عما يدركه من حقيقة .. ويشعر به من سرور .. ويتذوقه من جمال .. ليشرك الآخرين في رؤية الله والتمتع بالسعادة وتذوق الجمال حتى يساعدهم على الوصول الى حقيقة الوحدة الروحية للوجود .. والايمان بها عن طريق الفن ... وهكذا آمن طاغور بحقيقة وحدة الوجود الروحية بعد تجربة خاصة وادراك مباشر للجمال.. فلا نعجب اذا ما وصف ديانته بأنها « ديانة فنان » ولم يستطع ان يميز بين موضوع عبادته وموضوع فنه ... فاذا بقصائده واناشيده وموسيقاه ومسرحياته ورسوماته تنم عن سبحات من العبادات الرقيقة التى تحرق بخور الفن فى محراب الدين ، تحوم حول الوحدة الروحية وتجاهد فى سبيل الكشف عن جوانبها المتعددة ...

واحسب اننا يجب أن نتوقع ان تختفى من نتاج طاغور الأدبى في هذه الفترة تلك الرنات الحزينة التى يحوم حولها الابهام ... ولذلك

---

(٦) Tagore, . : My Reminiscenes. op. cip.

(٧) انظر مقالنا : طاغور .. الصوفى .. مجلة « المجلة »العدد ٩٣ سبتمبر ١٩٦٤ .

نجد اشعاره فى ديوان « اغانى الصباح » تفيض بحيوية الفرح والحب والجمال ، وتسعى في سبيل الوصول الى الحب اللانهائى والسرور السرمدى والجمال الخالد فى بساطة سهلة ووضوح وضاء ... الا أن «مرحلة العشرينات» من عمره لم تتميز كلها بالسمات الروحية .. اذ لم يكد يبلغ سن الثانية والعشرين حتى تزوج ، فاطلعته حياته الزوجية على اسرار جديدة من الحياة صبغت أشعاره بألوان من العاطفة لاتخلو من اتجاهات حسية .. ولذلك اتسم ديوان « تصاوير واغاني » برقة العواطف .. بينما غلب على ديوان «محدبات ومسطحات» العشق الحسى والاتجاه الواقعى ... فى حين ساد مسرحياته الغنائية نزعات يعلوها نبرة من النشوة .. وغلب على مسرحية «عبث الاوهام» التعبير الموسيقى الراقص .. واخذت اغانية والحانه تنتشر بين الجماهير الذين اقبلوا على رقصاته التى استمدها من الرقصات الشعبية ... ولعل أروع نتاجه الأدبى الذى ظهر في مرحلة العشرينات التى يمكن ان نعتبرها بحق « مرحلة اليقظة الروحية » ــ هى مسرحياته المأساوية التى تكشف عن بوادر اتجاهاته نحو الدراما الرومانتيكية .. اذ منها مايدور حول كشف الحقيقة، ويثير الشك حول امكانية العزلة المطلقة فى الوصول الى وحدانية الوجود ، والى الكمال الروحى كما هو الحال في مسرحية « الناسك أو سنياسى » (٨) ومنها مسرحيات تقوم على أساس من صراع العواطف الحسية الذى تثيره التقاليد الدينية التى تبيح تقريب الدم البشرى للالهة .. كما يبدو ذلك واضحا فى مسرحية « الملك والملكة » ومسرحية « الأضحية » ... ونصل من ذلك الى أن مرحلة العشرينات فى حياته هى بداية مرحلة اليقظة الروحية .. تختلط فيها ميوله الروحية بالعواطف الحسية خلال نزعة رومانتيكية دعت الى القول بأن طاغور قد تأثر بالمسرح الشكسبيرى الذى ينفعل بالعواطف العارمة المتأججة .. الا أن هدفها الحقيقي هو الرغبة فى التحرر من قيود الأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية السائدة التي تثقل الروح وتعوق حريتها وتعرقل تقدمها .. ولذلك اعجب في هذه الفترة من حياته اعجابا شديدا باشعار جماعة من جماعات الفجر هى « جماعة البول » واقبل على قراءة هذه الاشعار بشوق زائد ، اذ كانت تعبر عن حياة بوهيمية طليقة من اى قيد ، لاتخضع لقانون أو نظم أو عرف .. ولاهم لها الا انشاد الاغانى التي تقدس الحرية ، وتنطلق فى عالم الروح دون ان تلتزم بأى نوع من العبادة والشعائر .. (٩)

أما عن نتاجه خلال الثلاثينات من سنين حياته فلقد بلغ « مرحلة النضج » اذ امتازت مؤلفاته الفنية في هذه الفترة بالتفوق والعمق والجدية ... لأنه اكتسب فيها خبرة واسعة بالحياة الهندية بعد أن أسندت اليه الأسرة ادارة مزارعها الشاسعة المنتشرة فى ثلاث ولايات .. فكان يتنقل بينها بمختلف وسائل النقل المحلية من القطارات الحديدية والقوارب النهرية والعربات التي تجرها الثيران .. واختلط بالانسان الهندى وعرف حياته الريفية عن كثب .. وألم بحياة عامة الهنود اليدوية ، فادرك فى صور حية كنه تقاليدهم الاجتماعية وعقائدهم الموروثة وفنونهم الشعبية ... كما أن حياته في الريف الهندى زادته التصاقا بالطبيعة .. فعاش بالقرب من الغابات .. وفى وسط الحقول .. وعلى ضفاف الانهار .. ورأى تقلبات الطبيعة من أنواء وعواطف وأمطار وفيضانات ..

(٨) انظر مقالنا سنياسى والفتاة فاسانتى : مجلة الرسالة الجديدة العدد ٢٥/ابريل/١٩٥٦ .

(٩) Kshiti Mohun : The Baul Singers of Bengal (The Religion of man by R. Tagore) Allen and Unwin. London. 1958.



طاغور يؤدى بعض الحانه بمصاحبة ابن اخيه « أبا تندرانات »
على احدى الآلات الموسيقية الهندية

فتعمقت احساساته في أحضان الطبيعة بضروب مختلفة من انفعالات الوحدة بين الانسان والكون ... ولا شك فى أن اشرافه على مزارع الأسرة ارغمه على خوض معترك الحياة،ومده بخبرات حيــة عن المجتمع الهندى مهــدت له الطــريق للوصول الى مرحلة من النضج العملى ، مكنته من أن يزيد من انتاج المحاصيل زيادة كبيرة .. ومرحلة من النضج الروحى والفنى مكنته من استيعاب الشعر السنسكريتى والآداب الهندية بالتعمق فى دراسة اشعار « كاليداسا » وخواص ملحمة « المهاباراتا » مما ساعده على اجادة فهم قوالب الشعر السنسكريتي وصور خيالاتــه واتجاهات معانيه .. فأكتسب قدرات متفوقة فى قرض الشعر وفى ممارسة ضروب متعددة من الفنون والآداب ... ولذلك شمل نتاجه الفنى في هــــذه الفترة « الشعر والموسيقى والباليه والمسرحية والقصة » . وكلها كانت تفيض بانفعالات جياشة بالوحدة بين الطبيعة والانسان والله .. تنم عن وعى روحي واضح برىء من الحسيات لحقيقة الوجود الأولي ... الا أنها تهتم فى الوقت نفسه باثارة انتقادات اجتماعية ودينية وثقافية ووطنية ترفض كثيرا من العادات الهندية ، كزواج الاطفال وحرق الأرامل احياء .. وتشكك فى القيمة الروحية لبعض العقائد الدينيةالراسخة كتقريبالقرابين البشرية وتقديسالرموز والصور والتماثيل .. وتندد بالاتجاهات الثقافية الجديدة التى تنزع الى تفسير نصوص الديانة الهندوكية فى ضوء ما توصل اليه العلم من اكتشافات ونظريات لتثبيت أن هذه الاكتشافات وتلك النظريات لم تأت بحقيقة لم تذكرها الكتب الهندوكيـــــة المقدسة ... وتسخر من النزعات التى تتمسح بكل ما هــو غربى لمجــرد انه غربي ، وتعتز بالانتســـاب الى الآرية والآريين وكل ما هــو اصيل فى الهند ... وكثيرا بالحركات الوطنية الاستقلالية والروح البطولية التى تمجد الهند وتنزعمها السيك والمراتها ... وأهم كتابات طاغور في مرحلة النضج هى اشعاره التى جمع اروعها فى ديوان « الزورق الذهبي » وديوان « البستاني » .. وابرز مسرحياته الدرامية الرومانتيكية مسرحية « شيترا » ومسرحيــة « منتدب العازب » ومسرحية « براجاباتى » ... بينما اهم قصصه القصيرة الشعرية هى : قصة « رابو » وقصــة « التاج » وقصــــة « الأخوة شامبا » رغم أنها لم تلق رواجا بــين الغربيين بسبب ضعف دور المرأة فيها .. مع ذلك فان جميع مؤلفات طاغور فى هذه الفترة أظهرت بشكل واضح عظم قدراته الفنيــة فى الشعر والمسرح والقصة ، وعززت مكانته بــين كبار الأدباءفي الهند ... بينما اشعاره الشعبية التي استوحاها من واقــع الحياة الهنـــدية جعلته شاعرا جماهيريا .. خصوصا ــ بعد أن انشدها فىالحان هندية أصيلة سرعان ما رددها المزارعون في حقولهم .. والجذافون فىقوارب نهر الجانج .. والعمال فى المصانع ، يستعينون بها على مشقة الجهد .. كما ترنم بها الاطفال .. وغنتها الفتياتالملتاعات حسرة على خيبتهن فى الحب والغرام ... في حين انه أخرج الرقص الهندى من دائرة الفن الشعبي وصاغهفي قوالب من الباليه الراقص الرفيع ، مما شجع كرائــم السيدات على الاشتراك في فرق الباليه التي كونها طاغور وطافت فيما بعد بدول العالم ، لتعرض ما ابدعه طاغور من رقصات فن الباليــة الهندى (١٠) التى تعد بمثابة ضرب مـــن الصلاة الروحية التى تمجد اللــه وتسبــح بوحدانيته ....

ولكن سرعان ما ضاق طاغور ذرعا بالعمل في المزارع ، وما كادت تبدأ سنوات الاربعينات من حياته حتى ترك أراضى العائلة وانغمس فى

تأسيس مدرسته « دار السلام » Santiniketan في أحضان الطبيعة بين البساتين بالقرب من ضفاف الأنهار لتحقق أمنيته فى تشييد مدرسة مثالية لا تنفر أحدا ، وتكفل رعاية الاطفال والصغار على اسس تربوية وتعليمية حرة تستعين بالاساليب التى تستمد من رحابة الطبيعة وبساطة النفس الانسانية من أجل تنشئة أجيال تنشئة طلبقة بعيدة عن جدران الفصول وجداول الحصص دون ضغط أو الزام او قيد ... ولكن بينما يجاهد طاغور فى تدعيم هذه المدرسة توالت عليه النوائب ، فقد خلال خمس سنوات زوجته فابنته الكبرى فأباه فابنه الاصغر .. الا أنه دفن أحزانه فى العمل وانطلق في مختلف نواحي النشاط الفنى والثقافى والسياسي ... ولذلك يمكن ان نعتبر سنوات الأربعينات « مرحلة الانطلاق في الداخل » .. فانضم الى حزب المؤتمر الوطني وتولى رئاسة جماعية « آريا سماج » .. الا أنه اضطر الى اعتزال الهيئات السياسية بعد ان أدرك ضيق افق نزعاتها العدوانية التى تتخذ من الوطنية الجامحة المندفعة المثل الاعلى ، ولا تعطي الاصلاح الاجتماعى الذى يرفع قيمة الانسان الهندى العناية الكافية .. ولم يكترث بما نسب اليه من تهم تشكك فى وطنيته وترميه بالخيانة والجبن .. وانصرف الى اعماله الثقافية واكتفى بانضمامه الى المجلس الاعلى للتعليم .. وعاون فى تكوين جامعات قومية .. والقى محاضرات عن الادب السنسكريتى والادب البنجالى نشرت فى ثلاثة مجلدات .. وكتب كتبا تعليمية لاطفال مدرسته .. اما عن نتاجه الفني في مرحلة الانطلاق في الداخل فلقد امتاز علاوة على النضج بالشفافية والتجرد والفزارة .. ففي الشعر كتب ديوان « جتنجالى » الذى يتسم بنزعة روحية أصيلة ، تمجد وحدة الوجود الروحى فى أسلوب بلغ درجة رفيعة من الفخامة والبساطة .. اما ديوان « العبور » فقصائده تعد صدى لتلك الانفعالات الحزينة التي انتابته عند فقد عزيز عليه .. لذلك دار هذا الديوان حول الموت .. وكتب اشعارا تعليمية لتلاميذ مدرسته تعرض الاساطير فى اسلوب يناسب عقلية الصغار ونفسياتهم ...

كما ظهرت لطاغور فى هذه المرحلة أروع قصصه الطويلة وهى قصة « رمداء العين » وقصة « الحكام » وقصة « جورا » .. واعمق مسرحياته الرمزية هي : مسرحية « ملك الغرفة المظلمة » ومسرحية « مكتب البريد » ومسرحية «الفداء» ولقد جاهدت هذه القصص وتلك المسرحيات فى ابراز تلك العلاقات الغامضة التى بين الله وقلب الانسان والطبيعة في قوالب مستمدة من المجتمع الهندى والحياة الهندوكية .. هذا فضلا عن أنه الف مسرحيات مدرسية اهمها مسرحية نثرية غنائية راقصة سماها «أعياد الخريف» ... أما عن موسيقاه فاتجهت في أول الامر الى الاناشيد الوطنية وكان من بينها لحن « جانا غانا مانا » الذى غناه بنفسه امام الجماهير ، وأصبح النشيد القومى للهند عندما استقلت .. كما وضع الحانا كثيرة غناها طلبة مدرسته، وسرعان ما انتشرت بين الجماهير واكسبته شهرة فى طول البلاد وعرضها ...

وما ان أطمأن طاغور الى بعد صيته فى جميع انحاء الهند حتى تطلع خلال الخمسينات من عمره الى نشر فنه خارج الهند ، اذ لم يقنع باذاعة اشعاره والحانه ومسرحياته وقصصه بين مختلف طبقات الهنود . انما توخي كذلك نشر فنه وأدبه فى جميع انحاء العالم ... وكان طاغور يود أن يبدأ مرحلة الانطلاق فى الخارج بالموسيقى متخذا من الحانه الهندية وسيلته الأولى في تعرف الغرب على مواهبه الفنية .. لأن الموسيقي لغة عالمية لا تحتاج لرموز أو ترجمات .. انما تحتاج فقط لشفافية الروح .. الا أن روح اهل الغرب تفتقد هذه الشفافية ، اذ يسيطر على مزاجها الانغام الغربية سيطرة لا تمكنها من الاحساس بمزايا الموسيقى الهندية وتذوق انغامها .. فلم يقبل الغربيون على



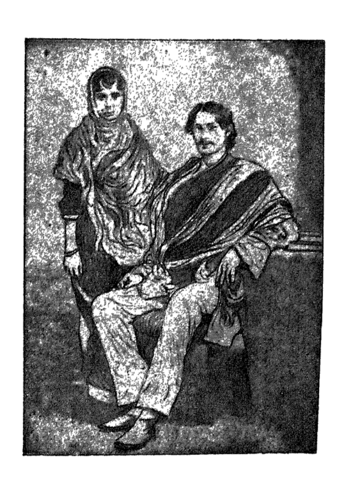
طاغور فى الخامسة والعشرين من عمره يمثل الدور الاول فى التمثيلية الغنائية فالميكي التي نظمها قبل اربع سنوات وهو في الحادية والعشرين

الاستماع الى موسيقى طاغور ، رغم انها جذبت ملايين الهنود وحققت له شعبية رفعته بين اعظم مؤلفي الموسيقى وابرع منشدى الاغانى .. واقتنع طاغور بأن مكانته في عالم الموسيقي ستظل فى حدود مواطنيه الى ان يأتى يوم ويعكف أهل الغرب على دراسة أصول الموسيقى الهندية دراسة تمكن عامة الغربيين من تذوق موسيقاه .. الا أن طاغور لم ييأس ، فما ان ادرك أن لا أمل له فى ان يعرفه الغرب عن طريق موسيقاه حتى لجأ الى ترجمة اشعاره بنفسه الى اللغةالانجليزية بعد أن أجادها اجادة تامة .. ولما أحس بمدى أثر ترجمات اشعاره الاولى على ادباء انجلترا عندما عرضت عليهم قبل ان يرسلها الى المطبعة ... فقرر انتكون اللغة الانجليزية هى اللغة الوسيطة فى نشر فنه خارج الهند .. وفى توضيح فكره لاهل الغرب .. وفي اعلان رسالته الروحية بين مختلف شعوب العالم ، حتى يمكنه أن يسير على درب حكماء الهند القدماء ، وخاصة **بوذا** الذى اهتم بنشر دعوته خارج الهند بعد أن تم له نشرها بين مواطنيه حتى يعلم كل الناس الحقيقةالتي توصل اليها ويشاركونهفيالنمسك بها .. (١١)

وأول مجموعة من الاشعار ترجمها طاغور هي ديوان « جينتنجالي » الذى يضم مجموعة من القصائد ذات الهمسات الروحية التي استطاعت ان تنفذ فى يسر الى القارىء الغربى ... اذ كان موفقا كل التوفيق فى ان يبدأ ترجماته بمختارات من القصائد الرومانتيكية السماوية همست فى اذان اهل الغرب بنغمة روحيةهادئة جديدة عليهم كل الجدة ، فنجحت فى اثارة وجدانهم وغمر قلوبهم بصفاء أزلى .. وفازت بجائزة نوبل فى الآداب عام ١٩١٣ ، رغم أن ترجمات هذه الاشعار أفقدتها الكثير من موسيقى الشعر ورشاقة التركيب في الاصل البنجالى .. فلا نعجب اذا ما لقى ديوان « جيتنجالى » ديوان الحب الروحي ترحيبا باهرا جذب انظار العالم أجمعالى فن طاغور .. مما شجعه على ترجمة ديوان « البستاني » .. وديوان « جنى الثمار » .. وديوان « هبة المحب » ... ثم اخذ فى ترجمة المسرحيات ، فبدأ بترجمةمسرحية «شيترا » .. ثممسرحية « مكتب البريد » ومسرحية « ملك الفرفة المظلمة » ومسرحية « ماليني » ... ولقد تسابقت مسارح أوروبا على عرض هذه المسرحيات فى انجلترا وفرنسا واسبانيا والمانيا .. وتلقى طاغور عشرات الدعوات لحضور العرض الاول لمسرحياته .. كما تنافست مختلف الهيئات الثقافية فى امريكا واوروبا على دعوته لالقاء محاضرات تلقى الضوء علىأفكاره واتجاهاتهالفنية .. فألقىمحاضرات فى جامعة هارفارد بالولايات المتحدة الامريكية نشرتفيكتاب « سادهانا » أو « تحقيقالحياة » الذى يعرض لب فلسفته الروحية والفنية .. كما ألقى محاضرات عن الفن في فرنسا ...

ان مرحلة انطلاق طاغور فى الخارج لم تقف عند مجرد تعريف الغرب بفنه وفكره أو كسب شهرة عالمية .. فان اتصالاته بالمجتمعاتالعربية في أوروبا وامريكا مكنته من ادراك ماتنطوى عليه حضارة المجتمعات من نزعات عادية كان لها صدى كبير فى نتاج فني ندد بهذه النزعات التي تسوق الانسانية الى الدمار والهاوية ... فرغم تسابق دول الغرب على دعوته لزيارتها وتنافسها فى الترحيب به بحفاوة زائدة .. فان هذه الحفاوة لم تلعب برأسه او تطمس فراسة بصيرتهوتدفعهللجرىوراء مباهجالمدنيةالغربية بل لم تمنعه منان يشمئز من نزعة الغربالمادية الانتهازية الاستغلالية .. وأن يندد بميول الدول الغربية الاستعمارية ويعلن احتقاره للتفرقة العنصرية .. وأن ينزعج من هول ماقدم

(١١) ارجع الى كتابنا : قصة بوذا .. مؤسسة المطبوعاتالحديثة . الاسكندرية ١٩٥٩ .



طاغور وزوجته الصبية مارينالييني ديفى وكان زواجهـا فـي ديسمبر ١٨٨٣ ووفاتها عام ١٩٠٢

من قرابين بشرية لآلهة الحرب ومن فداحة ما اصاب المدن من دمار وخراب أثناء الحرب العالمية الأولى ... وتعجب كيف تمخض عن الحضارة الآلية التى تمجد العلم افلاس تام فى المبادىء الانسانية .. وتضحية كاملة بالقلب والضمير والروح .. وتطاحن وحشي غارق فى دوامة من الغيرة والحقد والجشع .. وعذاب اليم يسوده القلق .. ولذلك ازداد تمسك طاغور باتجاهاته الروحية ، التى ظهر صداها قويا واضحا فى اناشيده ، التى تحاول ان تكشف عن جوانب من حقيقة وحدة الوجود .. وفي دواوينه الشعرية التى تشيد برحلة الروح في السماء وتعظم من الحب الانسانى على أنه بداية الحب الالهى .. وفى اشعاره عن الطفولة التى تمثل براءة الانسانية وسذاجتها الطاهرة الخالية من النزعات الشيطانية .. وفى قصائده التى تصف الطبيعة وتبرز الألفة التى بين الانسان والطبيعة فى أحضان الحقيقة المطلقة ؛ حيث الأمان والسلام والاطمئنان ... ولقد انعكست هذه المعاني بصورة أقوى فى مسرحياته. فان مسرحية « التيار المتدفق » الرمزية تعارض ــ استخدام العلم في التدمير والاستعباد والاستعمار .. وتسخر من الكراهية العنصرية، وتحث على تحقيق الحرية والمساواة بين الجميع ، عن طريق الحب والتسامح . بينما مسرحية « دورة الربيع » الغنائية الراقصة تستوحى الحياة الحرة في أحراش الغابة . ومسرحية « مرحبا بالأمطار » الغنائية الراقصة تحتفى بموسم الامطار ، وتبين ان الرجوع للطبيعة يدعو الى الهدوء والطمانينة والأمان .. ولقد درب طاغور بنفسه كرائم السيدات الهنديات على انشاد اغانى هاتين المسرحيتين وأداء رقصاتهما .. وكان ذلك تنفيذا عمليا لدعوته الاجتماعية التى تطالب بحقوق المرأة وفتح مختلف مجالات العمل امامها .. وسجل هذه الآراء فى كتاب « خطاب سيدة » .. وسرعان ما اعادته رسالته الاجتماعية الى الاهتمام بالحياة العامة تحت ضغط شعور بالواجب الانساني نحو مواطنية ... فألقى محاضرات عن الوطنية والانسانية فى اليابان وفى الولايات المتحدة الامريكية ، بين فيها كيف تتجلى الوطنية الحقة فى حب الانسان لوطنه ، مع الالتزام التام باحترام أوطان الآخرين .. وان حرصه الشديد على المصالح الوطنية يجب ألا يحول دون التقدير السليم العادل للمصالح الدولية .. فحب الانسان لوطنه ينبغي الا يدعوه للتعصب أو الحقد أو الضغينة لوطن آخر بدافع من مشاعر الوطنية العمياء .. ولقد أوضح ديوان « الهارب » ان روح الوطنية الحقة تؤسس على ادراك روحى للحرية والحب والانسانية التى تكفل توطيد وحدة الوطن القومية على أسس روحية .. وان الوطنية الجامحة التى تقدم المصالح الفردية لخضوعها لشهوة الحكم وطلب السلطة دون المصالح العامة ، التي تستهدف القضاء على الظلم الاجتماعي وتحقيق المساواة والقاء النبذ والتفرقة الطائفية ومحاربة الفقر والحد من المجاعات .. تعد وطنية جوفاء خادعة .. اذ لايمكن تحقيق الحرية لشعب يرزح تحت نير اجتماعي ... ولذلك رفض الاشتراك في حركة عدم التعاون مع الحكم الاستعمارى البريطانى التى كان يقودها غاندى(١٢) لأن تصادم القوميات يثير الحزازات والفوضى ، ويدعو لمزيد من الكراهية والعنف ... ومع ذلك سرعان ماتنازل عن لقب « سير » الذى منحته له الحكومة البريطانية عقب مذبحة « آمرتيسار » التي قصد بها قمع ثورة أهل البنجاب ... ولقد دارت قصته الطويلة « البيت والعالم » حول أفكاره فى الوطنية ...

(١٢) انظر مقالنا : غاندى بين التصوف والجهاد السياسى مجلة « المجلة » العدد ١٥٦ ديسمبر/١٩٦٩ .

واكتفى طاغور فى « مرحلة الشيخوخة » ــ التى تبدأ بسنوات الستينات من حياته ــ بالتنقل بين مختلف الدول .. فزار كثيرا من دول آسيا وافريقية ودول أوروبا وامريكا الشمالية وامريكا الجنوبية .. وذهب الى شتى الولايات الهندية .. يلقي المحاضرات هنا هناك ليجمع بعض المال الذى تحتاج اليه مدرسته « دار السلام » ــ وبعرض اتجاهاته الفكرية ويوضح كثيرا من التساؤلات التى أثيرت حولها ... واهم هذه المحاضرات تلك التى القاها فى انجلترا وجمعت فى كتاب « دين الانسان » . وعندما ناهز السبعين من عمره انشغل بفن الرسم .. ولقد تميزت رسوماته باستلهام معانى الوحدة الكامنة فى أعماق الروح الانسانية وفي الطبيعة ؛ فأجاد الرسم التعبيرى الوجدانى .. بينما برزت قدرته على استخدام الالوان حتى بدت كالشعر الموزون الذى يحرص على الانسجام والايقاع ... ولقد بلغ ما رسمه من صور أكثر من ثلاثة آلاف لوحة بعضها يعد فريدا في كماله الفنى ويصل الى حد الابداع ، مما شجعه على اقامة معرض لرسوماته فى الولايات المتحدة الامريكية ، تسابق الكثيرون على مشاهدته للتمتع بفنه الأصيل .. ولقد نالت التقدير العام رغم أنه تعذر على الغربيين فهم بعض لوحاته لأنها توغل فى التحلق بالاحلام .. بينما توحى درجات الوانها بانها تجاهد فى سبيل الخروج من عالم الغموض الى عالمنا الذى ينبض بالحياة .. لأن الرسم بالنسبة لطاغور ماهو الا وسيلة من الوسائل الفنية التى تعينه على كشف جانب من جوانب الحقيقة الكامنة فى اعماق النفس الانسانية وفي سائر الاشياء ... ولم ينشغل طاغور في مرحلة الشيخوخة عن الرسم الا بكتابة الشعر والقصص لطلبة مدرسته .. او بالتنقل داخل الهند وما يجاورها من بلدان بقدر ماتسمح به صحته حتى وافته المنية قبيل عتبة الثمانين ...

وهكذا مارس طاغور الفن منذ صباه الى شيخوخته ... بدأ حياته الفنية بقرض الشعر والغناء .. ثم بوضع المسرحيات والالحان .. ثم بالتمثيل والرقص .. وما ان أحس بأن اشعاره ومسرحياته والحانه ورقصاته لاتكاد تتعدى الوطن الهندى .. حتى أخذ يترجم بنفسه الى اللغة الانجليزية دواوين من شعره وبعض مسرحياته .. فعرف أدبه على الصعيد العالمى .. ولئن تمنى انتشار الحانه وموسيقاه فى مختلف انحاء العالم لاعتزازه بالحانه الموسيقية التى كانت اقرب الفنون الى قلبه .. الا انه استطاع ان يخلق عن طريق رقصات الباليه وموسيقاها مالم يستطع تحقيقه بالموسيقى الخالصة ، اذ نالت فرق الباليه التى دربها على الرقصات الشعبية الهندية اعجاب البلاد التى طافت بمسارحها ... وكأن جميع الفنون التى مارسها لم تشبع نهمه الفنى .. فاذا به فى شيخوخته يمارس فن الرسم ويعرض لوحاته وتثير خطوطها وتوزيع الوانها اعجاب الكثيرين ، رغم ان ماتبعثه من معان لا يتضح فى أذهان أهل اوروبا وامريكا ، اذ غالبا ما كانت تغيب عنهم مقاصدها الروحية الوجدانية التي تهيم فى عالم مجرد من الاحلام ، وتثير الحقيقة المطلقة في القلوب ...

٢ ــ مذهب طاغور في الفن والجمال

ان تطور طاغور الفنى خلال كل ما مارسه من فنون يشهد على انه كان يسعى دائما لابراز ايمانه العميق بقصيدة وحدة الوجود اساس كيان الدين الهندوكى وأروع ما يقتنيه من معتقدات يعتز بها الهنادكة .. (١٣) فلا نعجب اذا ماسخر طاغور مختلف مواهبه الفنية لحرق اذكى البخور فى محراب عقيدة اتحاد الله والانسان والكون فى وحدة روحية شاملة .. ولا ننتظر غير ان يتمسك برأى ان الفن

(١٣) انظر مقالنا : عقيدة وحدة الوجود وأثرها فى فكر طاغور . مجلة : الرسالة .



الزعيم غـاندى يزور في الســــادس من مارس عام ١٩١٥
الجامعة الحرة التي انشأها طاغور فى ضيعة الاســرة المسماة
« مقر السلام »على مقربة من العاصمة الهندية

الحقيقي هو الذى يعبر عما فى حقيقة وحدة الوجود من جمال وروعة وصدق فى صور عديدة متباينة ، سواء انتزعت من الواقع الحسى ، او ابتدعها الخيال ، أو حاكتها الاحلام .. لأن القيمة الفنية الاصلية لاى عمل فنى لاتقوم على أساس اتصاله بعالم الواقع .. أو ارتباطه بدنيا الخيال .. او تعبيره عن اوهام الاحلام انما تقدر على أساس الصدق في التعبير عن الحقيقة الازلية .. حقيقة وحدة الوجود .. وعلى أساس قدرة هذا التعبير الصادق على اثارة هذه الحقيقة في نفس من يتذوق هذا العمل الفني اثارة تدعو لاخراج هذه الحقيقة من ظلمة الكمون الخامد فى أعماق النفس الى نور الشعور الحي الفياض بالسرور .. (١٤) وقد يشوب ادراك هذه الحقيقة بعض الابهام مما يجعلنا دائما نشعر بأن معرفتنا بالحق ناقصة باستمرار .. الا أن هذا الابهام الذى في الادراك .. وذلك النقص الذى في المعرفة يجعلان مهمة الفن الاولى لاتقف عند حد ، وتدعوه الى بذل محاولات عديدة متنوعة مستمرة تجاهد من أجل التعبير عن شتى جوانب حقيقة وحدة الوجود ، آملة ان تحيط فى اخر المطاف بكل ما يكتنف هذه الحقيقة من غموض .. اوتضيف من حين لآخر جديدا الى معرفتنا الناقصة بهذه الحقيقة ... فالفن ليس مجرد متعة بغير هدف .. انما هو متعة تقصد الترجمة عن تلك الحقيقة الكامنة في أعماق النفس الانسانية وفي سائر الموجودات .. وتنشد مساعدة الآخرين فى تحقيق كمال ذاته بأن تحرك كوامن احساساته وتبرز من بينها احساسا يغمره فى لحظات سعادة بانفعال يفقده الشعور بذاتيته الفردة ، ويلهمه بادراك حقيقة الوجود الواحد بين طيات نفسه .. فلا يميز الله عن الانسان او يفصل الانسان عن الكون .. ويتمتع بسرور الوصول الى اللامحدود فى نطاق ذاته المحدودة .. وهذا أقصى مايستطيع ان يصل اليه الانسان من درجات الكمال .. ولذلك يعد طاغور الفنان الذى بلغ هذه الدرجة من الكمال فى أعلى مراتب الانسانية .. (١٥)

ولكن الفنان لا يمكنه أن يوصل حقيقة وحدة الوجود حية صادقة الا اذا سبق له أن أدرك الله الكامن فى أعماقه ، وكمل وعيه بحقيقة اتحاد الله والانسان والكون .. وتحرر من أسر الذات ورغباتها وأهوائها ومعارفها الفعلية حتى تبدأ شخصيته الفنية فى التكوين .. اذ سرعان ما تجد هذه الشخصية الفنية امتدادها الحقيقى في كل ما هو خارج حدود المنفعة والمصالح الملحة .. وفى نطاق الحرية والحب .. وتلمح الانسجام فى الوجود من خلال حاسة الجمال .. فكما أحاط بالانسجام السيادى فى العالم المادى شاركت حياته في بهجة الخالق .. اذ عندما يشعر بهذا الانسجام في روحه يصبح ادراكه لسعادة روح العالم ادراكا كونيا .. ويكون تعبيره عن هذا الانسجام بالفن هو تعبير عن احساس انسانى شامل للجمال يقوده نحو اللامحدود .. وهذا هو الغرض النهائى من الحياة .. أن يعرف الانسان ان الانسجام هو الجمال الذى يشير الى وجود اللامحدود فى المحدود ، ويشهد على ان الانسان يمكنه غزو الوجود برموز الجمال .. ان الفن لايعرف غير الحقائق الشخصية ، ولا يلجأ الى اشعال النزوات الجنسية لبعث البهجة الحسية .. انما يبحث الفن ، عن الفريد الشخصي فى قلب الوجود ، ويبحث عن الانسجام فى الشيء الواحد وما يحيط به من أشياء .. (١٦) واذا عبر الفنان

---

(١٤) العدد ٨١٢ . القاهرة . يناير ١٩٤٣ .

(١٥) Tagore, R. : The Religion of an Artist. (Contemporary Indian Philosophy edited by Rad- hadrishnan and Miunhed) Allen and Unwin. London. 1958.

(١٦) الدكتور شكرى محمد عياد : نظرية النقد عند طاغور ..مقال فى كتاب طاغور فى الذكرى المئوية لميلاده ... القاهرة . نوفمبر ١٩٦١ .

عن انفعال فانه يهتم بأن يكون تعبيره عن عاطفة خالدة .. فان طموح ماكبث وغيرة عطيل .. وان كانتا تمثلان حقائق فردية الا انهما يعبران عن عواطف خالدة .. وألم خالد رغم ما وراء هذا التعبير من دوافع شعورية معينة ورغبات مكبوتة خاصة .. لانه تعبير متميز فريد يمكن أن ينتهى لكل زمان ومكان فى عالم الانسان ...

ومع ان حقيقة الانسجام والجمال مستقرة فى كل نفس وكامنة في سائر الموجودات .. وتجمع الوجود كله فى وحدة شاملة .. فان طريق الفنان شاق طويل لكى يلمح هذا الانسجام الجميل ويعبر عنه بعمل فنى خلاق .. اذ يتطلب ذلك ضربا معينا من الثقافة ، وتدريبا فنيا متواصلا .. وجهودا متواصلة لتحرير النفس من نزوة الاهواء وضغط الرغبات والحاح المنافع واغراء المصالح .. وقدرة فائقة على التخلص من تسلط العقل وتحكم المنطق .. اذ ما من فن الا واستند الى قواعد وأصول ، وله مادة تخضع لقوانين .. وأن هذه القواعد والاصول والقوانين ضرورية لممارسة الفنون .. فالشاعر يجب ان يتوفر على دراسة مادة شعره من لغة وبلاغة وعروض حتى يمكن ان يصبغ اشعاره فى قوالب سليمة وتراكيب محكمة . وان الرسام فى حاجة لمعرفة قوانين الخطوط والظلال وتكوين الالوان .. وان الموسيقى لا يقوى على تأليف لحن مالم يلم بضوابط الانغام .. بل ان ممارسة أى فن من الفنون تستلزم تدريبا فنيا ومرانا شاقا حتى يكتسب الفنان قدرات فائقة ومهارات ممتازة تهيىء له سبل تطبيق ما عرفه من قوانين فنية تطبيقا سليما رشيقا ... ان الفن كأى كائن في الوجود مقيد بالقانون ، الا أن هذا القيد لا يعيبه في شىء لانه يوضح للفنان الطريق السوى ويعينه على دقة التعبير عن جمال الكون ، ويمكنه من صدق التصوير لرونق ما يختلج فى قراره من حقيقة فريدة خالدة فى صور نابضة حية .. بينما التعبير الملتوى والتصوير الفاسد للجمال يحوله الى قبح ، ويضيف على الوجود ماليس فيه ، فيضلل الانسان عن الغاية التي يقصدها ، ويشوه جمال الحق المطلق الذى يشع فى كل ما حولنا من كائنات ... وكذلك لا تقل أهمية اعداد الفنان الروحى عن اعداده العلمي ....

لان الاعداد الروحى يظهره من النزوات والاهواء والرغبات والمنافع والمصالح التى غالبا ما تضلل بصيرة الفنان وتنحرف بمواهبه الخالقة وتحرمها من حرية الانطلاق فى عالم الخير والحب والجمال .. فيسقط الفنان صريعا في قلق مندفع واضطراب مختل وعذاب مخيف يحجب عن روحه الجمال العادى فى الطبيعة وفى الانسان .. ويضيع في تيه ما يظهر فى الوجود من اختلاف وتغاير تشل انفعالاته ، ويعجز عن الاحساس بأى نوع فريد من الجمال يولد فيه سرورا يدفعه للتعبير عن جمال الحقيقة وما تبعته من نشوة حبا فى أن يشاركه في الحقيقة والجمال والسرور ... بل ان الفنان يجب أن يتحرر ايضا من سلطان العقل الذى يخضع للحدود المنطقية .. اذ ان عمل العقل الاساسى هو معرفة الكون فى حدود امكانياته ، ولذلك فلا يمكنه أن يصل الى معرفة الا اذا حل ما هو متحد ، وجزأ ما هو كل .. وقسم مالايقبل التقسيم حتى يمكنه أن يحصل على قوانين عامة ... بينما هم الفنان الاول أن يكشف الوحدة فى باطن ما يبدو مختلفا .. وبذلك يعوق المنطق قلب الفنان ويحول دون ادراك الروح للجمال .. الذى يفتقده العقل عند التحليل والتجزئة والتقسيم ... ولذلك يجب أن يتحرر الفنان من سطوة العقل وأن يتمتع دائما بحرية لا تستسلم لاستدلال اذا اراد ان يكون هناك اتصال مباشر مع الحقيقة يسمح له بأن يلمح الجمال هنا وهناك ... فطاغور لا يطلب فقط من الفنان التزود بثقافة فنية كاملة والتدرب المتواصل على ممارسة قوالب فنية ممارسة جادة .. واكتساب مهارات فنية .. انما يلح كذلك في أن يقوى الفنان نوازعه الروحية ، وأن يتأمل الوجود خلال

جوارحه الظاهرة ، ويصوره خلال عواطفه النفسية حتي لا يشوه جمال الوجود لهيب الشهوات الجامحة أو يجمده منطق العقل الرتيب .. لأن الجمال الحق لا يمكن ان تراه الا الروح الحرة الخيرة الشفافة ..(١٧) .

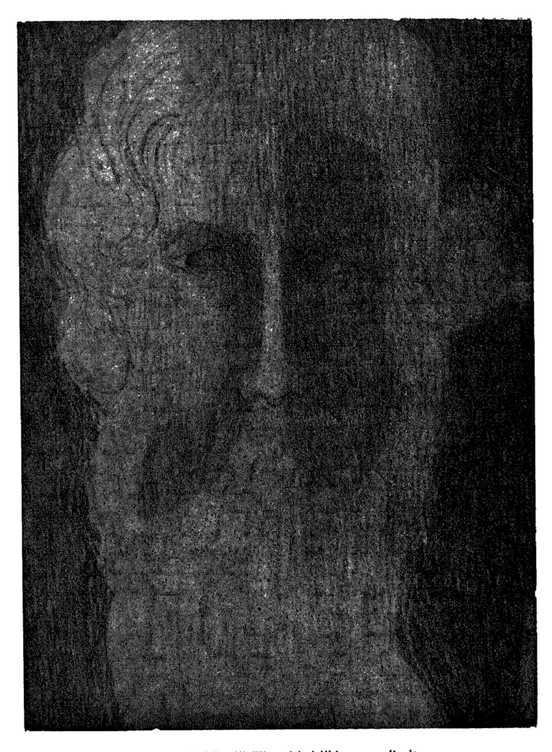
والجمال لا يتجلى فى شىء دون شيء آخر انما يتجلى في جميع الاشياء .. كما يتجلى الله فى كل شيء .. لان الجمال ماهو الا رمز لله فى الوجود ... ولذلك لا يمتاز جمال شيء على جمال شيء آخر ... لان الله متحد بها جميعا اتحادا متجانسا، فلا عجب اذا كان جمالها متجانسا من كيف واحد لا تفاوت فيه ولا درجات له ... ولكن من أين أتي القبح .. ؟ ولماذا يقال ان هناك تفاوت فى درجات الجمال .. ؟ ان طاغور لا يرى في نظام الوجود قبحا أو يلمح فيه جمالا يتمايز على جمال آخر .. ان القبح ومراتب الجمال لا توجد الا فى احساسات كل فرد ناقص لم يبلغ ادراكه للحق درجة الكمال ... ان النفس الناقصة هي التى ترى القبح خلال الشهوة وتضع للجمال مراتب حسب المنفعة ... فاذا كانت الانانية تستهوى النفس الناقصة وتدفعها لفعل الشر دون الخير .. فقد تخدع الانانية كذلك النفس الناقصة فترى القبح فيما يتجلى فيه الجمال الذى اخفته المصلحة ... ومن يظن أن الشر والقبح حقيقتان ماثلتان في صميم الوجود بعيد كل البعد عن الحقيقة ، لان الشر والقبح ليسا فى الاشياء وانما يتمان عن نقص فى الانسان ... ان الشر لا يصدر الا عن النفس الناقصة التي لم تستكمل شخصيتها بعد ... ولا تستطيع أن تدرك حقيقة الوجود ادراكا تاما شاملا .. وبمجرد أن تصل الذات الى وعى الحقيقة وتبلغ الكمال الروحى تمتنع تلقائيا عن اقتراف الشر .. فليس للشر حقيقة ثابتة ايجابية انما له صفه متغيرة سلبية تتبدل وتتطور مع تطور النفس حتى يصبر خيرا في النهاية عند اكتمال الشخصية الروحية ... وكذلك لا تقر النفس بالقبح الا اذا كانت ناقصة فيغيب عنها ما يبدو في الوجود من جمال ما دامت لم تتكشف لها حقيقة وحدة الوجود .. فاذا ما اكتملت واستولت حقيقة اتحاد الوجود على وعيها لاح لها الجمال في كل شيء وانمحى الشعور بالقبح .. فالقبح لا يوجد فى الوجود انما يوجد فقط فى النفس الناقصة .. وليس له حقيقة ثابتة ايجابية انما له صفة شعورية متغيرة سلبية عرضة للزوال .. ولا تثبت على حال ، فلا تلبث أن تتلون وتتبدل حتى تنقلب فى النهاية الى احساس بجمال يرمز الى حقيقة مطلقة .. فالوجود بريء من القبح ، ولا نلوم الا انفسنا الناقصة اذا ما احسسنا بأن هناك قبحا أو حتى تفاوتا فى مراتب الجمال .. لان التقصير فى تحقيق كمال الذات هو الذى البس القبح لما هو عار من القبح ، ووضع للجمال المتجانس درجات ...(١٨).

ولذلك فان تذوق الجمال البادى في الكون ليس بالامر الهين رغم انه فى متناول الجميع ... لان مشاهدة هذا الجمال يحتاج الى جهود متصلة تحرره من حصار وقائع الحياة اليومية الخاضعة للرغبات والمصالح.. ومن ضغط النظم الاجتماعية والتقاليد الموروثة .. ومن سطوة اساليب العلم الحديث حتى يتكشف للفنان الجمال الخالد واضحا جليا فيشهد به على وجود الله ويصبح الرمز الحق للوحدة الشاملة للوجود ... اذا

---

(١٧) رابندرانات تاجور : سادهانا او تحقيق الحياة ..ترجمة محمد طاهر الجبلاوى مكتبة الانجلو المصرية . بدون تاريخ .

(١٨) نفس المرجع السابق .



هذه الصور رسمها الشاعر لنفسه بالقلم الفحم في خطوط بسيطة

كان الامر كذلك فما هو السبيل الذى يمكن الفنان من تذوق هـذا الجمال حتى يدرك اللا محدود فى الوجود .. ؟ ان روح الفنـان اذا ماصفت صـفاء خالصا تهيأت لان تتغلغل فى الوجود .. وتندمج في محتوياته بالفـة وبساطة تسـمح لها بأن تعى ما بين الانسـان وسائر المخلوقات من تناسـق وانسجام ... فلا تشعر بأن هناك تمايزا بين مختلف مكونات الوجود ... بل تحس بأن ايقـاع الـروح الانسانية ينسجم مع ايقاع سـائر الاشـياء فيقوى احساس الفنان بروعة الجمال وروحه ... واذا ما ملك جلال هذا الجمال الشعور واستولى على الوجدان غمر الفنـان بسرور يبعث فيه قوى خالقة تبتدع فى ترجمة مايفتعل داخله من احساسات الجمال والبهجة التي لا ترضى أن تظـل حبيسة الذات في صورة مجردة .. ولا تنفك تلح عليه هذه الاحساسات حتى يطلقها من نطاق الوجدان ويضيفها فى مسرحيـة .. فى قصـة .. فى لوحـة .. تركيب فنى رائع : فى قصـيدة .. في نغم فى ايقاع من الكلمات والاصوات والحركات والملامح والاحداث والخطوط والالوان والاشكال ... ولا يختلف الفنان في ابداعه عن الخالق الذى يعيش فى سرور فياض خرجت منه الخليقة .. فكما خرج الوجود من سرور الله تخـرج الاعمال الفنية من سرور الفنان ... ولكن الوجود لم يخرج من سرور الله اعتباطا ... ولم يتركه نهبا للصدفة تحت رحمة الفوضى .. انما قيد الكون بقوانين الطبيعة ، والزم الافراد بالقانون الخلقى ... حتى يتمكن الانسـان على التعرف على وجود الله فى قوالب القانون الطبيعى والقانون الخلقى ... كذلك يجب الا يعبر الفنان عن سروره في قوالب عشوائية انما يجب أن تتقيد أعماله الفنية بقوانين كل فن حتى لا يعبر عن سروره فى صور مضطربة وصيغ مفككة .. ولا تشـوه الاداة الفنيـة بهجة ما يشـعر به من سرور ... ولا تضـال الاخرين عن روعة مالمحه الفنـان من تناسق وانسجام فى الوجود .. وعن جلال ما استشفه من جمال فيعجز الفنان عن نقل هذا الجمال وما يبعثه من سرور الى سـائر الكون .. بل قد يثير من الغبار ما يحجب الجمال الشاهد على وجود الله .. ويعرقل الجهود في تحقيق كمال الذات فتزداد بعدا عن حقيقة الحقـائق حقيقة وحدة الوجود الروحية ...(١٩) .

فاذا ما نجح الفنان فى أن ينزع روحـه من دائرة الرغبة الاسـاسية للحياة وهى رغبة البقاء التى تلح عليه فى كسب خبرات ومهارات تمكنه من تحقيق متطلبات المعيشة المتعـددة المعقدة بكتابة تامة تحفظ حياته ولا تعرضـها للخطر ، وتجعله يعيش في المستوى الحضارى المناسـب .. وحدث وان بهر قلبه جمال عمل من الاعمال الانسانية .. او خلبه منظر مـن مناظر الطبيعة . فان تذوق هذا الجمـال أو ذاك يبعث فى روحـه سرورا ينتشر بين جوارحه فينتشى بنشـوة تنزل عليه بالهـام يحفز مخيلته على أن تحلم وتهيم فى أرجـاء الحقيقة الشاملة باحثة عن قوالب فنية تحول كل ما تعيه من جمال الى تصورات انسـانية تكشف لنا الحقيقة الخالدة في شتى مظاهرها فى خليفة الذهن الانفعالية والخيالية دون أن تتأثر بنطق أو اسـتدلال .. أو تبالى بمـا يثيره العقل من شـكوك حول هذا الشـعور الخيالى ليزيله من الوجدان .. وتتمسـك به ليبقى عالقا بروح الفنان بجذب انتباه وعيه ويشغل مخيلته . ويتداخل فى شـخصيته ويثريها .. غير مهتم اذا ما كان باعث هذا الاحساس بالجمال مفيدا أو ضارا ، إذ أن قيمة مصـدر الجمال تقوم فيما يعطيه للفنان من تجربة خلال الاحساس والخيال .. فقد لا يكون الصديق حسن الطلعة نافعا غنيـا

(١٩) نفس المرجع السابق ..

عظيما ولكنه بالنسبة للفنان حقيقة رائعة خلابة ، يشعر بأن الصداقة جعلت منه امتدادا لحقيقة الفنان ذاته ...(٢٠) .

ولكن يحسن الفنان التعبير عن الجمال الذى بهر قلبه ويجيد الترجمة عن السرور الذى انتشر بين طياته وغمر كيانه حتى سرح بخياله واطلقه في عالم الاحلام .. يجب أن يتصور ان الروح الواحدة ذات قسمين : روح الفنان .. وارواح سائر الناس .. ويترك مخيلته على سجيتها لتبدع صورا من أوهام الاحلام تستطيع أن تثير مخيلة الآخرين وتجعلهم يهيمون فيما ابدعهمن صور وتخيلات .. فتمتلىء قلوبهم بالنشوة التى توقظ فيهم الوعى الروحى الذى يستشف الاحساس الرقيق بذلك الجمال من خلال النتاج الفنى . فيسرى فى كيانهم ما بعثه هذا الجمال فى روح الفنان من سرور .. فيلم السرور شمل الجميع ، ويعيش الكل فيالجمال الخالد رسول الحقيقة المطلقة ... فلم يقسم الفنان روحه الى قسمين لان هناك انفصالا حقيقيا فى الوجود بين الناس ، وانما لكى يساعده ذلك على تصور النتاج الفني الذى يسهل على الآخرين ترجمة ما تخلقه مخيلة الفنان من صور الى سرور ، وترجمة هذا السرور الى الجمال الذى لمحه الفنان .. لان ارواح الآخرين ما هي الا امتداد لروح الفنان ، وانها جميعا متشابهة تملك مخيلة لا تختلف عن مخيلة الفنان .. وتستطيع أن تحلم كما يحلم الفنان .. بل لا توجد روح لا يكمن فيها قوة الفنان الخالقة ،اذ لا يمتاز الفنان عن غيره من الناس الا بأنه سلك السبيل الذى يعده لان يكون فنانا .. بينما أهمل الآخرون تربية الفنان الخالق فى داخله .. ومع ذلك لا يوجد انسان لا يقدر أن يحول الصور الفنية الى مشاعر البهجة ، ومشاعر البهجة الى احساس بالجمال .. والاحساس بالجمال الى ادراك الحقيقة الخالدة .. مما يجعل من تلك المشاعر وذلك الاحساس وهذا الادراك أوتارا تجمع بين الارواح وتربطها برباط واحد وثيق ... ولذلك يمكن أن نقول أن قدرة عامة الناس على مشاركة الفنان في تذوق الجمال الفنى تحمل في طياتها حقيقة اتحاد الارواح ودليلا على وحدة الروح الانسانية .. وما دفع الفنان لفصل روحه عن أرواح الآخرين اثناء خلقه الفني الا لانه لايرضى ان يعيش وحده فى السرور الخالق دون أن يشرك معه غيره فيما يتلمسه من جمال ويرتفع فيه من نشوة .. فان رغبة الفنان في أن يبصر الجميع بروعة الجمال الذى ينشر فى الكون التناسق والانسجام ، ويوحى بجلال السرور الذى خرج منه كل شيء ويعود اليه كل شيء .. هى التي تقوده فى النهاية الى أن يعين كل فرد على ان يدرك حقيقة اللامحدود الكامنة في الوجود المحدود .. وتشهد على ان الفن من أرفع الطرق الروحية التي تجاهد من أجل ادماج البشر فى وحدة انسانية تجعلهم أكثر قربا من الكون .. وتمهد لهم السبل للفناء فى ذات الله اللامحدودة حيث يعيشون فى سرور أبدى ولا يعوق الا حقيقة واحدة فى وضوح وجلاء .. هى حقيقة الحق الروحى الشامل (٢١) .

فمن أولى واجبات الفنان ان يتصل اتصالا مباشرا بكل مايصادفهفيالحياة الخاصة والحياة العامة .. ويتقرب الى كل ما يقابله فى الطبيعة ، ويغوص فى كل ذلك بجوارحه ويشمله بأحاسيسه ويتلاشى فيه بانفعالاته حتى يعى معناه الروحى ويستولى عليه جماله فيبعث فيه بتلك النشوة التي تغمره بالسرور

---

(٢٠) Tagore, R. : The Religion of Man. op. cip.

(٢١) انظر مقالنا : نظرية طاغور فى الفن : مجلة الادب ـ القاهرة ـ العدد السادس سبتمبر ١٩٥٦ .

السرمدى ، الذى يلهم مخيلته بروائع الفن التى تكشف عن جوانب من حقيقة اللامحدود، وتخطو بالانسان خطوة خطوة نحو المعرفة الشاملة للحق ... بل يجب على الفنان أن ينقب بروحه على الدوام فى أى شىء تقع عليه بصيرته ليكشف كل يوم جمالا جديدا فى ناحية من نواحى الوجود ... ولا يكتفى بتذوق جمال شىء دون جمال شىء آخر حتى يستطيع أن يخلق باستمرار صورا فنية جديدة تعمق الاحساس بالجمال ... وحيث أن الوجود لا يخرج عن الانسان وسائر المخلوقات فان مجالات البحث عن الجمال تقوم في صدق الكشف عما فى حياة الانسان والحيوان .. وفى طبيعة الكائنات الجامدة .. وفي مشاهد الطبيعة من اتساق ونظام وايقاع ... ولايبدو الجمال فى الانسان رائعا خلابا الا فيما يصدر عنه من تصرفات وسلوك وأفكار وأقوال وانتاج تنم عما يتسع به من كمال ، ويقر عما توصل اليه من حقيقة .. وتوضح ما يعيش فيه من خير وحب..وتبين مدى طاعته للقانون الخلقى الذى يشير الى وجود الله فى الانسان ... بينما يبدو جمال سائر الكائنات فى سعيها الدائب التلقائى من أجل تحقيق وجودها واستكمال نموها وتطورها دون مأرب أو باعث، مستسلمة للقانون الطبيعى الكامن فيها ويرمز الى كمون الله فى أعماقها ... وكلما ازداد الفنان قربا من الطبيعة تكشف له المزيد من جمال الكثير من مشاهدها ، مما يجعله أوسع ادراكا بما تتسم به من تناسق وترابط وايقاع ..

واذا ما استمرت ثروة الفنان فى النماء بما يكتشفه كل يوم من مزيد من الجمال فان ذلك يوسع من دائرة وعيه الروحى لدرجة أن تلمح ما وراء جمال أجزاء الوجود من انسجام وتجانس وتوافق يربطها في وحدة توحى بأن هناك جمالا مطلقا يشملها جميعا فى وحدة كلية ... واذا حاول الفنان أن يعبر عما يشعر به من احساس بالجمال المطلق يبدع صورا عديدة من الرموز الفنية لتنوه عما يكمن داخله من انفعالات تطوف حول الجمال المطلق . وتجاهد فى سبيل ابراز هذا الجمال في موضوع وشمول دون جدوى ... وان شعور الفنان بالعجز فى ازالة ما يشوب انفعالاته بجمال الوحدة من غموض يعد من أهم القوى التى تحفز الفنان على أن يواصل اتصاله المباشر باللامحدود .. ليجلو من حين لآخر جانبا من جوانب هذا الغموض ... ولذلك يجب على الفنان أن يسعى سعيا حثيثا لا ينقطع فى سبيل الكشف عن اكبر قدر ممكن من جوانب جمال الحقيقة ... وقد لا يستطيع فنان واحد أو جيل من الفنانين أن يحقق مثل هذا الهدف .. ولكن لا يوجد ما يحول دون تعاون اكبر عدد من الفنانين على أجيال متتالية فى مدى الزمن البعيد من اجل كشف كل ما يستطاع كشفه من جوانب الجمال ... ويجب الا يسمح الفنان لليأس بأن يتسرب الى قلبه بسبب تعثره فى ازالة ما يشوب مشاعر الجمال والوحدة من غموض وابهام ... بل يجب ان يستمر دوما فى اكتشافاته في مختلف مجالات الجمال ولا يتوقف عند جمال محدد .. اذ ان ابراز اى جمال جديد يمنح من الامل المتزايد ما يوحى بامكانية الوصول فى النهاية الى الرؤية الواضحة للجمال والوحدة فى يوم من الايام ... ولكن يجب الا يدعونا هذا السعى المتواصل لاجلاء هذا الغموض اللامحدود الى القول بأن الاعتقاد في حقيقة الجمال المطلق ما هو الا اعتقاد فى ديانة غير محددة مطاطة فضفاضة تقبل كل ما يزودها به الفنان من سيل لا ينقطع من احساسات الجمال ومشاعر السرور على أمل غير مؤكد فى رؤية واضحة للجمال ... الا ان انفعالات الجمال والسرور تستثير المخيلة وتوقظ فى الفنان قوة طهارة الطفولة البريئة الحالمة ، وتبدع الصور الفنية التي تحرك كوامن الاحساس بالجمال فى الآخرين ، وتدعوهم الى مشاركة الفنان في انفعالاته بالحقيقة والوحدة



طاغور في شيخوخته مستغرق في تأملاته وقراءته

والسرور والجمال..مما يحقق ترابط الجميع حول الجمال الذى يبعث السرور الذى يؤكد اتحاد اللامحدود بالمخلوقات ..وما على الفنان الا أن لا يكف عن التحليق بأجنحة الخيال فى ملكوت الاحلام .. ولا يمل من صياغة قوالب فنية جديدة كل يوم تعين الآخرين على تذوق الجمال الذى يفصح عن كمون الله فى الوجود ، ويوسع من دائرة شعور الافراد بالحقيقة الاولى .. لعله ينجح فى أن يقرب بين الناس ، ويدعوهم الى الترابط الروحى فى سبيل الجهاد من اجل تحقيق الوحدة الانسانية التى تدفع التطور الروحى الى مرحلة الوحدة الوجودية الشاملة التى تضم الوحدة الانسانية والوحدة الكونية .. عندئذ يكون هناك كمال روحى يسمح بالرؤية الواضحة الشاملة للجمال المطلق فيستطيع أن ينقله الفنان بدوره الى جميع البشر ... اذ متى وضحت رؤية الفنان للجمال المطلق يجب أن ينطق فنه بالايمان العميق باتحاد الانسان بكل ما يوجد .. وينم عن حقيقة الوحدة الروحية التي ليست في الحقيقة الا حقيقته الشخصية ... وهذا هو دين الفنان وعقيدة الانسان الكامل .. وهو دين بسيط لا يرتبط بأى مذهب ميتافيزيقى ولا يحتاج لتحليل عقلى أو جدول منطقى أو يلزمه أدلة وبراهين. انما هو عقيدة أقرب الى البداهة لا طريق لمارستها غير التجربة الشخصية .. وذلك ما يدعو الفنان الى أن يجتهد فى سبيل الكشف عن أكبر قدر ممكن من جوانب الحقيقة خلال الوقائع اليومية التي تحدث فى مكان معين وزمن محدد .. وخلال الاشياء الصغيرة والكبيرة والاحداث الفردية والجماعية ... فان كان لهامظاهر ماديةفانها لا شك ستتضمن جمالا روحيا ... فان مهمة البحث عن الطعام اليومى فى حد ذاتها عملية تنم عن انانية .. الا أن باعثها الرغبة في البقاء واذا ما تأملنا فى اطار الاخاء الاجتماعى نجد أنها لا تخلو من جمال خلقى يبعث على السرور .. بينما النزوات الجنسية ما هى الا نزوات فردية محضة تسعى وراء الجنس والمتعة الا أن باعثها ايضا المحافظة على بقاء البشر .. ولكن اذا ما سيطر عليها الحب تتحول الى جمال يرمز الى الحقيقة الروحية التى فى الانسان وتربط الانسان بالانسان .. وتوثق علاقة الانسان بالمطلق ...

فالفن عند طاغور ليس مجرد صياغة فنية تقف عند حد الاهتمام بالقالب والمحتوى .. بل هو رسالة فنية همها الاول تحقيق سعادة الانسان وكماله ... فلا نعجب اذا ما اتخذ طاغور من « دين الفنان » الديانة المفضلة .. أو اذا ما وضع الفنان فى أعلى القمم الانسانية ... ولا تندهش اذا مااعتبر الفن أجل من العقائد الدينية .. والمذاهب الفلسفية..والنظريات العلمية ..والمجاهدات الصوفية ...ان اقصى ما يستطيع أن يتوصل اليه « الفقيه الدينى » هو استظهار العقائد الدينية وشرح نصوص كتبها وتفسيرها أو تلقينها للآخرين مع ايضاح الاوامر والنواهي ، وكيفية التمسك بها ، وحصر الفرائض والعبادات والقرابين وبيان كيفية أدائها ... وان أقصى ما يستطيع أن يبلغه « الفيلسوف » هو أن يضع مذهبا عقليا محكم البناء يحاول أن يفسر بهحقيقةالوجود ويقنعالآخرين بصدق مبادئه وصحة أصول مذهبه ... ويجمد الاذهان فى نطاق نظرياته ... وان أقصى ما يستطيع ان يعرفه « العالم » هو الكشف عن قوانين الطبيعة ، حاثا على تطبيقها تطبيقا عمليا فى مختلف مجالات الحياة العادية ... واذا كان « الصوفى » يهدف بمجاهداته رؤية اللامحدود وهو معتكف فى خلوة نائية .. فان « الفنان » لا يقنع بالوقوف موقفا سلبيا من مشاعر هذه الرؤية الروحية .. فهو لا يكتفى بانفعالات الرؤية الالهية ولا يرضى أن تظل ما تفيض به هذه الرؤية من نشوة وبهجة وحبور حبيسة وجدانه ويجاهد فى أن يبرزها فى نماذج فنية تترجم الانفعالات والمشاعر

والعواطف فى قوالب حية تحث الآخرين على مشاركتــه فى رؤيتــه الروحيــة ... واذا كانت العقــائد الدينيــة والمــذاهب الفلسفية والقــوانين العلميــة والمجــاهدات الروحية تســعى من اجــل الكشــف عن الوحــدة فى الوجود بطريقتها الخاصة .. فان الفن وحده هو الذى يكشف عن الجمال الذى يكمن فى هذه الوحدة ويملك القدرة على التعبير عن السرور . ويستطيع بما يبدعه من أعمال فنية ان يثـــير العواطف الخالدة فى قلوب الآخرين فتربط هذه العواطف الجميع فى وحدة انسانية لا انفصام لها ... تعدهــا للحيــاة فى الوحدة المطلقة التي تجمع بين الانسان والكون والله ...

لا شك في ان اخطر ما يهدد رسالة الفن فى الوقت الحاضر نجاح العلم الحديث في اكتشاف مزيد من القوانين الطبيعية تؤدى تطبيقاتهـــا العلمية الى مخترعات تيسر حياة الناس ، مما يدعو الكثيرين الى تقدير أهمية العلم وتعظيم منجزاته التى تساعد على تطور مختلف مجالات الحياة البشرية ... فلا تعجب اذا ما تسابق ابناء الاجيال الحالية فى طلب معرفة قوانـــين الطبيعية والكشف عن مزيد منها كل يوم لتوسيع دائرة تطبيقاتها الحديثة آملين في استخــدام ما يستحدث من ادوات وآلات ومعامل ومصانع فى رفع مستوى حياة الانسان ... الا ان مجال البحث العلمى يقتصر على المجالات الماديـــة ولا يهتدى الا الى قوانين المادة مظهر الكون .. ويقف عند حد تقسيم المادة وتحليلها ليصـــل الى تعميمات لا تهدف الا لتيسير حياة الانسان المادية ... فى حين أن ميدان غزوات الفنان تتصرف الى باطن الاشياء ليتذوق جمالها الذى يثير المخيلة ويعود بالانسان الى براءة الطفولة الحالمة التي تقوى على ابداع صور وخلق رموز تثير التعاطف والمشاركة .. وتنعش الشعــور بالسرور وتدعو الى رؤية الحقيقة التى تكشف عن نفسها فى الجمال وتضعنا وجها لوجه مع وحدة الوجود ... وما تحققه لنا من بهجـــة وانشراح وحبور لا يقارن بأى راحة ماديـــة تيسرها لنا التكنولوجيا ... هذا علاوة على أن الفنان الحالم ما هو الا خالق مبتكر .. ولا شك فى أن القدرة على الخلق تبز القدرة على التقسيم والتحليل والتعيم والتطبيق .. بل ان الفنان في خلقه صور فنه لا يحاكى الله فى ابداعـــه للوجود ، بينما لا يشتغل العالم الا بما أبدعه الله ولا يأتي بشيء مـــن عنده ... واذا كان كشفه النقاب عن اسرار الطبيعة يعد خطـــوة من الخطوات التى تجاهد من أجل ادراك وحدة الوجود ووسيلة من الوسائل التي تعين على بلوغ الكمال .. فان الكشف عن جمال الوجود هو الكمال بعينه الذى يحقق وحدة الوجود فى اسمى مراتبها ... واذا كانت الآلات التكنولوجية تيسر الحياة المادية وتحل مشاكـــل الانسان اليومية .. فان النماذج الفنية تنشر حب الجمال فى كل قلب وتبعث فيه ذلك السرور الذى يحرر الانسان من كل قيد وتغمره بحرية طليقة تدعو الناس الى التآلف في وحـــدة تسمو بالحياة الانسانية الى المراتب الروحية العليا التى تحقق اقصى درجات السعادة البشرية . ولذلك يجب الا تستهوى الاكتشافات العلمية النفوس وتقع صرعى غرامها من أجل الرفاهية المادية دون العناية بالاكتشافات الروحية فى عالم الفن .. فتلهيها منجزات التكنولوجيا التي تعمـــل على تقدم الحياة الاجتماعية المادية عن تحقيق الحياة في أصدق صورها الروحية التى تصل فيهـــا النفس الـــى مرتبــة الكمال المطلق والسرور السرمدى ... فلا ريب فى أن الفن يجب ان يعطي له الاولية لانه يعطي الانسان قيمتـــه الروحية ...

٣ – من أعمال طاغور الفنية

لا شك في أن استيعاب نظريات طاغور فى الفن والجمال استيعابا واضحا يتطلب تتبع شتى محاولات طاغور فى تطبيق هـــذه النظريات فى مختلف أوجه نشاطه الفنى المتنوع ... وحيث ان له في مجالات الموسيقى والشعر والمسرح محاولات رائدة نضع أيدينا على مدى نجاحه فى تطبيق الاسس الفنية الروحية التى التزم

بها..يجوز أن تكتفي بفحص بعض من اعماله في ثلاثة من الفنون هي : الموسيقى ... الشعر .. المسرح ..

ولقد اعتبر طاغور الموسيقى من أكمل ضروب الفن .. وادق معبر عن الجمال .. وشغف بها منذ صباه وآثرها على شتى الفنون الاخرى .. ولذلك آمن بأن شفافية الموسيقى تسمح بافشاء اسرار قلب الموسيقار الملهم دون مكافأة .. فلا يصادفه عند وضع الالحان ما يصادف الشاعر أو الرسام من معاناة مادية عند الافصاح عن مشاعره والتعبير عن انفعالاته ... ان الشاعر يعاني في اختيار الالفاظ ... وفى احكام القوافى ... وفى ضبط اوزان القصيد .. بينما يعاني الرسام عند اختيار الورق والقماش والاقلام والريش .. وعند جمع الالوان وتكوين الاصباغ ... فى حين ان الموسيقى تسمو على الالفاظ وقواعدها وتتحرر من الاوزان وشروطها ولا تحتاج لرموز .. وما هي الا بوحي من اعماق روح الموسيقار فى انقى صورة تعبر تعبيرا مباشرا دون وساطة عن مشاعر الحقيقة وما يعلوها من جمال وما تبعثه من سرور ... فاللحن او المنشد لا يحتاج لشيء من خارج ذاته ليوصل الانغام والاغاني الى الآخرين لان اللحن والصوت ينبعان من الداخل ويعبران عن صميم الكيان الروحي للموسيقار ولا يعتمدان في تاليف الانغام وانشاد الاغاني على اية عوامل خارجية يعانون فى اخضاعها للقوانين الخاصة بها ... ولذلك اعتبر طاغور الموسيقى لغة عالمية تتعدى حدود جميع اللغات المتداولة ولا يقف فى سبيل انتشارها اى قيد يعوق اتصال الانسان بالانسان مما يسهل تداولها بين جميع الشعوب دون حاجة لرموز تخص شعبا دون شعب آخر له رموز مغايرة .. وبذلك يمكن أن تكون الموسيقى من اقوى الوسائل الفنية التي تحقق الوحدة الانسانية .. التى لا تتم الوحدة الشاملة للوجود بدونها .. ولقد اعتز طاغور بسرعة تقبل مواطنيه لالحانه واغانيه التى استمدها من أعماق الروح الانسانية وتأكد من أن موسيقاه تسير فى الطريق الصحيح نحو تحقيق هدف الفنان الاكبر في الوحدة الروحية بدليل مشاركة الجميع فى الاستماع اليها بطرب وبهجة نشرت السعادة والسرور فى كل قلب .. وظن طاغور انه يستطيع بموسيقاه ان يعبر البرزخ الذى يفصل الهند عن الغرب وعن كل بلاد العالم لانها تخاطب الروح دون وساطة ويمكن ان تجمع الناس أجمعين حول الحقيقة المطلقة ... ولو اتيح لموسيقاه من فرص الانتشار على أساس من الوعى الصادق لكانت عماده الفنى الاول فى بث تذوق الجمال واشراكهم جميعا فى سرور يوحد مشاعرهم الروحية حول الحقيقة الخالدة ... ولذلك آمن طاغور بأن موسيقاه ستبقى خالدة في قلوب مواطنيه ولا بد ان تلعب دورها فى تحقيق الوحدة الانسانية فى يوم من الايام ... ولو عفى الزمان على شعره كله فان نبضات أناشيده ستظل تخفق فى الافئدة رغم أنها لم تستطع ان تتعدى حدود الهند بل لم يستوعبها كثير من الهنود ، لأن الالحان التي تشجى سكان الشمال لا يتمتع بعذوبتها سكان الجنوب وأن الايقاعات التى تهز الهنود لم تستطيع ان تحل محل النغمات الهارمونية التوافقية التي تستجيب لها عواطف الغربيين ... ولكن سيأتي اليوم الذى تجد فيه موسيقاه طريقها الى قلوب جميع مواطنيه متى توفرت سبل الاذاعة والانتشار واعتاد الاستماع اليها بالتكرار حتى يالفها الجميع ، ثم يستسيغونها ويستوعبونها ... وعندما يتاح للغربيين فرص دراسة الموسيقى الهندية فلن يقف الغربى عند الاستماع الى الانغام الغربية التوافقية الهارمونية وسيحاول ان يكيف اذنيه لتنسجم مع الموسيقى المجردة التى تستعين بالنغم الوصفى والالحان الرقيقة التي تعتمد على الطبول وامكانا فى اللانهائية فى التركيب الايقاعي وهكذا لم يكف طاغور عن الامل في أن يقوم أهل الغرب على استيعاب أصول الموسيقى الهندية حتى يكون عند الغربى القابلية لتذوق موسيقاه

بدراسة المسافات النغمية التي تقل عن نصف نغمة الايقاعات المعقدة التي تستعين بالطبول حتى لا ينفر من سماعها ولا يستسلم استسلاما مطلقا للنغمات ذات الهارمونية الصوتية البسيطة البناء ويقبل على الاستمتاع بتلك الموسيقى التي تستثير فيه مشاعر الوحدة الروحية ... واذا لم يرتح طاغور لموسيقى الاوبرا الغربية عندما استمع اليها تحاكى تغريد الطيور ... فلانه احس بأنها لاتخلو من افتعال يعتمد على الاخراج العلمي الذى ينشد التأثير المسرحي من دون الكشف عن الحقيقة الروحية .. فالحان الاوبرا المسرحية تتغير وتتنوع حسب تطور أحداث المسرحية دون أن تعرف طريق الحق .. فان موسيقى طاغور ما هي الا صلاة روحية تهتم بأن تشيد بذكر الجمال اللامحدود فى محراب وحدة الوجود ..

ولما ادرك طاغور انه لن يستطيع بموسيقاه أن يصل بالجماهير والشعوب والامم فى الشرق والغرب الى الوحدة الروحية عول على الشعر وأحس بأنه وسيلة لا أكثر ايجابية وفاعلية فى تحقيق هدف الفنان .. ولذلك كانت جولات شعر طاغور فى عالم الجمال والحقيقة أكثر توفيقا فى هز أوتار القلوب المقدس فى كل مكان ... فاستطاعت همسات قصائده التي تتخذ من ايقاع الالفاظ المنتقاه وبساطة التراكيب اللغوية المستحدثة المتحررة .. ومن تحليق الصور الخيالية الحالمة مشاعل عاطفية تبعث مختلف المشاعر التي تلقى الاضواء على شتى جوانب حقيقة وحدة الوجود فى لقطات متفرقة لا نهائية من جهاد الانسان ومشاهد الطبيعة تجعل من هذا الشعر لغة عالمية تبهر الباب الناس فى الغرب والشرق وتغزو وجدانهم فى سهولة ويسر .. وسرعان ما يجد الجميع أنفسهم يشاركون الشاعر فى ومضاته الانفعالية الفكرية الخيالية الحالمة ويندمجون فى انطلاقات احلامه وشطحاته الروحية ويتذوقون ما يشعر به من جمال ويعيشون فيما يتمتع به من سرور بمرورهم من العوائق التي تحجب عنهم الحقيقة وتدفع بهم الى احضان الحياة الروحية في حرية تشق طريقها نحو الوحدة اللانهائية... وكان لصفاء هذه النغمات الروحية وما تفوح به من هيام صوفي هو الذى جعل لشعره من قوة الاثر ما فاق أثره موسيقاه .. اذ بمجرد أن عرض اشعاره التي ترجمها بقلمه وبدون عون أحد من اللغة البنجالية الى اللغة الانجليزية على من تعرف بهم من شعراء الانجليز حتى وجد منهم التشجيع الذى بدأ في تقديم التوصيات لبعض دور النشر لطبعها وتوزيعها ... ولقد استقبل ديوان « جيتنجالي » أو ديوان « أغاني القرابين » من الجماهير الانجليزية استقبالا منقطع النظير .. وسرعان ما اجتاح شعر طاغور اوروبا كلها وأمريكا كذلك ، وتنافست دور النشر على ترجمة هذا الديوان الى مختلف لغات العالم وطبعه طبعات أنيقة فاخرة .. ولقد بلغ الاعجاب بجمال شعر طاغور فى ذلك الوقت الى حد القول بان ما بلغه الشاعر طاغور من عظمة لم يصل اليها أى شاعر غربي، وان شعر طاغور هو الشعر النموذجى للعصر حتى أخذت السيدات تتسابق على اقتناء دواوين شعره ذات الطبعات الفاخرة على انها المودة الجديدة للشعر وآخر صيحة فى عالم الفن ..

وهكذا نجح شعر طاغور فى أن يؤثر فى الهنود وفى الغربيين على حد سواء .. ويمكن ان يقال ان هذا الشعر استطاع ان يحقق بعض اهداف الفنان في اثارة الكوامن الروحية فى الانسان .. فلقد جدد طاغور فى أشكال وأوزان الشعر البنجالي مما أكسبه ايقاعا وموسيقى اخرجته من جمود الصيغ التقليدية للشعر وساعدته على ان يبتدع تراكيب لفظية ويأتي بصور لغوية سهلة حثت الجميع على قراءة شعره ...بل امتد تجديده الى ترجمانه الانجليزية لشعره اذ صاغها صياغة مبتكرة ادخلت على أوزان الشعر الانجليزى الوانا

مستحدثة من النغم والنظم .والموسيقى الشعرية رغم ما أخذه عليه من ضعف في استخدام ادوات التعريف وحروف الجر وادوات الربط في الجمل المركبة ... وما يعرضه هذا الشعر من خيالات وصور واحلام ... وما يفيض به من انفعالات فكرية .. وما تثيره من عواطف روحية يملأ وعي القارىء بالحقيقة ، ويغمر وجدانه بنشوة السرور الالهي تقربه من الله وتحقق ذاته .. ولذلك كان لشعر طاغور فعل السحر على قلوب الهنود ـ خصوصا اذا ما تلي عليهم مصحوبا بالانغام الموسيقية ، فسرعان ما تفرغهم فى هيام روحي يحيطهم بالوحدة الشاملة للوجود ... وما نال شعر طاغور تقدير أهل الغرب الا لتفوقه فى الافصاح عن العواطف الخالدة التي تصبغ التعاليم الصوفية الجافة والمذاهب الروحية النظرية .. المعروفة للفكر الغربي ـ بقدر من الحيوية الدافقة التي تفيض بانفعالات قدسية تمجد الجمال وتسمو به الى مرتبة العبادة التي تكشف عن الصلة الوثيقة بين الجمال فى الحياة ـ روح الله الكبرى التي تشمل كل جمال ... فأحس اهل الغرب بما يسرى فى شعر طاغور من نبرة جياشة تنبثق من اعماق الروح فهزت وجدانهم .واثارت عواطفهم : لانهم وجدوا فيه من الصدق والشفافية والحيوية ما افتقدوه في شعر الغربيين الروحي الذى يعرض فلسفة روحية أقرب الى المذهبية العقلية منها الى العاطفة الوجدانية .. وما اقبالهم على شعره الا اعترافا عمليا منهم على تفوق هذا الشعر فى مجال الروحية فى وجدان الغربيين .. ويخطو خطوة هذا التفوق طاغور من أن يستثير مشاعر الوحدة الحيوية الشعرية الروحية .. ولكن هل مكن هذا التفوق طاغور من أن يستثير مشاعر الوحدة الروحية فى وجدان الغربيين .. ويخطو خطوة نحو الوحدة الانسانية اولى مراحل الوحدة الشاملة للوجود ..؟! ان رتابة النغمة التي ترددها اشعار طاغور .. سرعان ما اعتادها القارىء أو السامع .. واخذت تفقد كثيرا من بريقها الساحر الخلاب... حتى لم يعد لها ذلك الانبهار الذى يجذب الروح والفكر وكيان الانسان كله .. فانصرفت سيدات الغرب عن اقتناء دواوين طاغور .. ولم تعد لكلمات الاعجاب ـ التي صدرت عن كبار الشعراء والكتاب مشيدة بروعة قصائد طاغور الاثرية التي تكشف حجب الروح وتوثق العلاقة بين الانسان والطبيعة والله ، وتفيض حيوية بما تترنم من عشق إلهي ـ ذلك البريق الذى يغرى الناشر الغربي على اعادة طبع دواوين طاغور بعد ان اخذ القارىء الغربي ينظر الى طاغور على أنه مجرد متصوف شرقي .. يدعو الى الحياة الروحية .. ويكثر الكلام عن أفكار فلسفية متشابهة تدور حول وحدة الوجود .. نجح في أن يضيف للافكار الصوفية حيوية دافقة وشفافية حية ، الا ان دوره وقف عند هذا الحد . وما انصرف الناس عن شعره الا بسبب ذلك الملل الذى الم بهم من رتابة مضمون هذا الشعر وتكرار افكاره رغم اختلاف صورها وتعدد خيالاته مع تجدد صياغاتها ...

واذا وقف الشعر بطاغور عند هذا الحد من تحقيق هدف الفنان الاول فى الوحدة الروحية الشاملة .. فانه لم يضع نجاح شعره فى اثارة انتباه الوجدان العالمي ، اذ أدرك أن الشعر بمقوماته الفنية لا يستطيع ان يصل به الى المدى البعيد الذى ينشده فى تحقيق الحياة الكاملة .. فان مهد الشعر الطريق فى ان يجعل الكثيرين أكثر انفتاحا على العالم الروحي الا انه يجب البحث عن اسلوب ـ أكثر فاعلية وأعظم قدرة على مواصلة الجهاد من أجل تدعيم الكوامن الروحية فى النفوس.. فلجأ طاغور الى المسرحية التي تجمع بين فنون الموسيقى والشعر والرقص والحركة والرسم ... ورغم أنها تدور حول نفس أفكار الوحدة الروحية كهدف للحياة الانسانية ونهاية مختلف العلاقات بين الانسان والانسان والانسان والطبيعة والانسان والله . . الا ان تعدد المقومات الفنية للمسرحية تجعلها أشد اثارة لعواطف الوحدة .. وتعاون

فنون عدة لبعث الحيوية في الحركة المسرحية يجعل لها وقع اقوى من السرد الشعرى تستطيع أن تصل الى مدى ابعد من حيث اثارة عواطف الوحدة والمحافظة على حيويتها دون ان يتسرب اليها الملل .. وتعين على تعميق الوعى بالوحدة الشاملة للوجود حتى يتمثلها العقل والروح والوجدان تمثلا يقربنا اكثر واكثر من حقيقة وحدة الوجود ...

ولقد كانت مسرحيات طاغور الاولى كمسرحية « العقل الكبير » ومسرحية « عبقرية فاليكي » ومسرحية « عبث الاوهام » ، التي كتبها وهو دون سن العشرين ، اشبه باوبريتات من مقطوعات شعرية يغلب عليها السرد واستعراض المشاهد دون ان يشملها مضمون درامي .. ولذلك فان هذه المسرحيات فى الحقيقة ليست الا مجرد محاولات أولوية تجاهد من أجل الكشف عن دعائم الدراما الروحية التي حاول طاغور ان يضع اسسها التي تتميز بلمحات روحية يغلب عليها التأثر بتراث الهند المسرحي .. ويمكن ان تلمح بوادر الدراما الروحية فى مسرحية « الزاهد او انتقام الطبيعة » .. بينما مسرحياته العاطفية كمسرحية «الملك والملكة» ومسرحية «الاضحية» ومسرحية « شيترا » يبدو عليها التأثر بما يفتعل بمسرح شكسبير من هياج العواطف **الغريزية المتصارعة المتقلبة وما تكشف عنه** مما يجيش فى الانسان من احساسات انسانية خالدة .. تنم عن انبهار طاغور بالمسرح الشكسبيرى ونجاحه العريض ومحاولة منه لان لا يقف عند تقاليد المسرح الهندى ويكتسب تقاليد المسرح الغربى الذى يعد المسرح الشكسبيرى من اروع نماذجه الفنية ... ولقد تعرضت هذه المسرحيات لنقد الهنود وعاب نقاد البنجال على مسرحيات طاغور الرومانتيكية انها تسير في ركاب العواطف المتأججة التى يموج بها المسرح الشكسبيرى اذ لا تخلو هذه العواطف من نزعات لا تكشف سوى عن القوى الغريزية فى اعماق الوجدان .. وبذلك تبتعد عن روح الهند الاصيلة، رغم انها مستوحاة من الاساطير والملاحم والتقاليد الهندية ، وتحاول ان تكشف عما هو خالد فى الانفعالات والعواطف .. الا أن طاغور توقف عن كتابة مثل هذه المسرحيات الرومانتيكية رغم انها نالت تقدير الغرب وثناء الغربيين .. لان مواطنيه اعتبروا هذا التقرير نوعا من الثناء على المسرح الشكسبيرى اكثر منه ثناء للمسرح الطاغورى ...

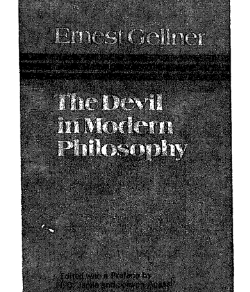
لا شك فى ان مسرحياته الرومانتيكية المتأثرة بالدراما الشكسبيرية لا تتمشى مع مبادىء نظرية طاغور فى الفن ، لأنها لا تحقق الفرض الاساسي للفن فى اثارة كوامن الوحدة الروحية في أعماق النفس ، ويحق لنقاد البنجال ان يأخذوا على طاغور فى ان هذه المسرحيات جرفها تيار الانفعالات العنيفة والعواطف المندفعة .. وان حاول طاغور ان يدخل هذه الانفعالات وتلك العواطف فى صراع مع الواجب والحق والفضيلة ليعطي للمسرحية حيوية وحركة ، فانها لاتحيي انفعالات الوحدة ولا تنبض بعواطف السرور .. فلا نعجب اذا ما احس طاغور كذلك بأن هذا النوع من المسرحيات يبعده عن الطريق الذى يحقق اهدافه الفنية ويدفعه في تيار المسرحيات الغربية التي تتخذ من الدراما الشكسبيرية نموذجا مثاليا يجب أن يهتدى به كل من يتعرض للكتابة المسرحية .. واذا بطاغور يهتدى الى الدراما الروحية التى تعد مسرحية « الزاهد او انتقام الطبيعة » باكورتها الاولى .. ثم أخذ يكتب المسرحيات الرمزية التى تعبر تعبيرا صادقا عن الدراما الطاغورية كمسرحية « ماليني » ومسرحية « مكتب البريد » ومسرحية « ملك الغرفة المظلمة » .. الا انه يؤخذ على هذا النوع من المسرحيات انها تفتقر الى تصوير الشخصيات الحية .. وانها تعتمد على شخصيات اقرب الى النماذج البشرية المثالية منها الى الشخصيات الفردية الواقعية .. وتنطق هذه النماذج البشرية بفاخر اللفظ وحلو العبارة الفارقة فى التشبيهات والاستعارات

والكنايات التى تشد الخيال بما تبعثه من الهامات تعتمد على مشاهد غنية بالاخيلة من الاساطير الشعبية والتقاليد الهندية .. ولاتهتم بالتركيب الدرامي للمسرحية ، فلا تلجأ الى الحوار الموجز .. أو تعتنى بسرعة حركة الاحداث .. او تدخل العناصر المناوئة التى تقوى من حدة الصراع .. وكل ما يدور من صراع فى هذه المسرحيات لا يعدو ان يكون صراعا مفتعلا بعيدا كل البعدعن الصراع الواقعى الذى تزخر به الحياة الرحيبة ... ولذلك اعتبرت المسرحية الطاغورية من بين المسرحيات التي لم تلتزم بأصول قواعد الدراما الأرسطورية ...

الا أن الحكم على مسرحيات طاغور بمقاييس الدراما الغربية فيه كثير من الاجحاف لفن طاغور المسرحي الذى يقوم أساسا على اثارة كوامن انفعالات الوحدة الروحية فى النفس ، وبعث عواطف السرور فى الوجدان عن طريق الخيال الخالق لصور من ابداع الحالم تكشف عن جمال لحقيقته الخالدة ... تلك الحقيقة التى لا يمكن ان يحيط بها انسان وادراكها دائما يشوبه نوع من الغموض وعظمة الفن تبدو فى ازالة هذا الغموض واظهار الحقيقة جلية واضحة ولو في لمحة خاطفة .. ولذلك ليس امام الفنان الا الاستعانة بالخيال طالما ان الحقيقة المطلقة غير متحققة للان فى الحياة ، وستظل الخيال المورد الخصيب الذى يمون الانسان بالصور والافكار التي تعين على ازالة ما يحيط الحقيقة من استار .. واذا اردنا ان نصدر حكما على المسرحية الطاغورية يجب أن نضع فى الاعتبار المعايير الفنية التي توخى طاغور السير في هداها .. ولذلك يجب أن يقاس مدى نجاح المسرحية الطاغورية على أساس قدرة مشاهدها على تحريك كوامن الانفعالات الروحية التي تقرب الانسان من الحقيقة الخالدة وتوضح ما يكتنف هذه الحقيقة من اسرار غامضة حتى يعيش **المشاهد الوحدة الروحية التى تضم الوجود كله ..**

أما عن الصراع الدرامي .. فان طاغور لم يهتم الا بضرب واحد من الصراع .. وهو الصراع الروحي الذى رأى انه السبيل الوحيد لتحقيق وحدة الوجود ... فاذا قيل طاغور ان يضحى بحيوية الحوار الموجز ويستفرق فى حوار طويل مملغير مثير .. وان يضحى بسرعة الحركة الدرامية .. ويرضى بأن تتباطأ سير الحوادث ولا يضع المواقف المناوئة التى تعترضها .. ويفضل ان يهيم الصراع فى سبحات وخيالات تجتهد لتحرك كوامن الوحدة الروحية فى أعماق نفس المشاهد على ان يفتعل اى مواقف ليهلب المشاعر الجامحة ويشد اهتمام المشاهد بعيدا عن طريق الوحدة الشاملة ... ان طاغور لم يهتم بالحوار الا من حيث قدرته على توضيح جوانب الحقيقة الروحية المبهجة .. ولم يهتم بالحركة الدرامية الا فى حدود ما تستطيع ان تزيله من غموض حول الحقيقة الروحية ... ولا يخلق من المواقف الدرامية الا ما يؤدى فى النهاية الى وعي هذه الحقيقة الروحية في وضوح وجلاء فى لحظة خاطفة .. فالصراع فى الدراما الطاغورية ليس مجرد صراع بين الخير والشر .. أو صراع بين الحق والباطل .. انما هو صراع في سبيل ازالة العوائق التي تحول دون ان يلمح الانسان فى نظرة خاطفة الحقيقة الروحية حتى يشع الهدوء والامان فى النفس وفى الحياة .. لأن ادراك الحقيقة فيه تحقيق للذات الانسانية والسعادة الحقة ... ولذلك اذا اردت ان تحكم على مسرح طاغور يجب ان تحكم عليه في حدود المعايير الفنية التي استحدثها ومدى نجاح هذه المعايير فى تحقيق الهدف الذى ضعه .. ولا يجب ان نحكم عليه في ضوء معايير الدراما الارسطوية أو معايير الدراما الشكسبيرية أو معايير اى نوع آخر من الدراما الحديثة ... ولاصدار مثل هذا الحكم فان الامر يحتاج لدراسة مستفيضة تحلل شتى مسرحيات طاغور وتظهر صداها فى المسرح العالمي .... !!





الشيطان في الفلسفة الحديثة

تاليف آرنست جلنر

عرض ونقد : الدكتور عبد الرحمن بدوى

لاحاجة بالقارىء الى التعوذ من«الشيطان» وهو يقرأ هذا الكتاب ! فلا شأن للكتاب بالشيطان ، ولا شأن للشيطان بهذا الكتاب . وانما جاء العنوان من عنوان المقالة الاولى فيه. وما هذا الكتاب الا احدى وعشرون مقالة نشرت تفاريق فى مختلف المجلات العلمية فى الفترة ما بين سنة ١٩٥٥ وسنة ١٩٧٣ جمعها ناشراها تحت عنوان المقالة الأولى منها، فألفت مجلدا هو المجلد الثالث من مقالات المؤلف الممتازة .

والمؤلف ، ارنست جلنر Ernest Gellner ولد فى باريس ودرس فى براج (تشيكوسلوفاكيا) وانجلتره ، وحصل على الدكتوراه من جامعة لندن فى « الانثروبولوجيا الاجتماعية » . وقام من سنة ١٩٥٣ الى ١٩٦١ بدراسات متقطعة فى المغرب تدور حول ابحاث حقلية فى الانثربولوجيا الاجتماعية ، كان من ثمارهاكتاب عن «أولياء جبل الاطلس» (لندن سنة ١٩٦٩) وكان قد نشر قبل ذلك عدة مقالات عن المغرب ، منها :

١ — البربر فى المغرب « (فى Quarterly Review عدد رقم ٦٠٨/ابريل ١٩٥٦ ص ٢١٨ — ٢٢٣) .

٢ – « اهل الجبل فى المغرب » (جريدة « التيمس » ١٩٥٧/٣/٢٥) .

٣ –« الاستقلال فى الاطلس الأعلى الاوسط» (جريدة الشرق الاوسط) صيف ١٩٥٧ .

٤ – « من ابن خلدون الى كارل ماركس » (Political Review) رقم ٣٢ ، اكتوبر/ديسمبر ١٩٦١ ص ٣٨٥ – ٣٩٢).

٥ – « النضال من اجل ماضى المغرب » (« جريدة الشرق الأوسط » شتاء ١٩٦١ ص ٧٩ – ٩٠) .

٦ – « المغرب » (ضمن كتاب A Handbook of the Continent ص ٤٣ – ٦٠ ، لندن ١٩٦١) .

٧ – « الولاية ، والتشرد الاخلاقي ، والنزعة العلمانية ، والنزعة القومية فى الشمال الافريقي» (فى كتاب Archives de sociologie des religions رقم ١٥ ص ٧١ – ٨٦ ، واعيد نشره ضمن Contributions to Mediterranean Sociology. Paris, 1965, 31-48

٨ – « هيوم والاسلام فى شمالى افريقية » (فى Religion in Africa يوليو ١٩٦٤).

٩ – « النزعة القبلية والتغير الاجتماعى فى شمال افريقية » (ضمن كتاب W.H. Lewis, ed.: French Speaking Africa, The Search for Identity. نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٠٧ – ١١٨

وهذا يدل على مدى اهتمام المؤلف بدراسة المغرب اجتماعيا .

ثم اصبح استاذا للفلسفة – فى قسم الاجتماع فى مدرسة لندن للاقتصاد London School of Economics المشهورة فى الدراسات الاقتصادية . وللمؤلف عدة كتب فى الفلسفة والسياسة والاجتماع ، نذكر منها :

١ – « الكلمات والاشياء » (اول طبعة ١٩٥٩ فى مجموعة Penguin)

٢ – « الفكر والتفكير » (١٩٦٤)

٣ – « السبب والمعنى فى العلوم الاجتماعية» (لندن ١٩٧٣)

٤ – « الفكر المعاصر والسياسة » (لندن ١٩٧٤) .

●●●

والكتاب الذى نحن بصدد عرضة مؤلف كما قلنا من احدى وعشرين مقالة ، وقد قسمها الناشران (وهما كانا تلميذين للمؤلف فى مدرسة لندن للاقتصاد) على خمسة اقسام :

١ – فى الفلسفة بعامة

٢ – فى الاخلاق

٣ – بعض الاسلاف (المادية الفرنسية فى القرن ١٨)

٤ – الفلسفة بخاصة

٥ ــ نفسانيون وآخرون

وفيها يتناول بعض المشاكل الفلسفية ، كما يتنـاول بعض آراء لبعـض المفكـرين ، خصوصا آير Ayer احد اقطـاب الوضعيـة المنطقية فى انجلتـــرا ، ويوبر مؤلف كتـاب « المجتمع المفتوح وخصومه » ونعام شومسكى احد البارزين فى الدراسات اللغوية المعاصرة .

ولا يتبين المرء من خلال هذا الكتاب ــ أو بالأحرى : مجموع المقالات ــ مذهبا واضحا للمؤلف ، انما هو مفكر حر ساخر من التيارات الرئيسيـة المعـاصرة : التحليـل النفسي ، الوجودية ، الوضعية المنطقيـة ، اللسانيات المعاصرة . لكنه لا يخلو من ملاحظات طريفة ، ونظرات لماحة ، وخصوصا فى اسلوبه حيوية وعينية دون تعمق ولا ايغال فى التحليل. ولذلك جاءت المقالات اقرب الى اللمعان الصحفى منها الى الرصانة التنظيمية الجادة .

فالمقال الاول الذى اعطى للكتاب عنوانه : **« الشيطان فى الفلسفة الحديثة »** يزعـــم ان الفلاسفة المحدثين مـــن ديكارت حتى اليـــوم يؤمنون بوجود « الشيطان » ، ولهذا يمكـــن تصنيفهم وفقا لما يعتقدونه عـــن هوية هــذا الشيطان :

١ ــ النظرية الاولى ترى ان « الشيطان » هو عقلنا نحن ، لانه هو الذى نظم كل تصوراتنا الزائفة للعالم ، وهو الذى دعا ديكارت الـى القول بمقالته المشهورة : « انا افكر ، اذن انا موجود » . وعقلنا هو الذى يجعلنا نعتقد فى وجود أشياء ليست موجودة حقا ، او يحيط بالخوف الأشـياء الموجودة حقا . والعقـل يضلنا ، بجعلنا نثق فى الحواس اكثر ممايبنغي، او يضلنا بجعلنا نوغل كثيرا فى التفكير المجرد .

٢ ــ والنظرية الثانية تقول ان « الشيطان » هو **التاريخ** . وهى نظـرة جـاءت بعد كنت Kant ، حـين تبين ان مصـــدر **الخطأ** يجب الا نبحث عنه فى العقل بل فى التاريخ ، فى ماهو زمانى ، فى الخلفية الجغرافية والاجتماعيـــة للمعرفة . ومن ثمار هذه النظرية : الماركسية، ونظرة اشپنجلر فى التاريخ .

٣ ــ والنظرية الثالثة تجعل « شيطانها » فى الطبيعة البيولوجية . فبعد دارون اقتـــرن شيطان التاريخ بشـــيطان الطبيعة ، وحلت النزعة الطبيعية محـل النزعة التاريخيـــة ، وازدهرت الفكرة القائلـــة بأن الشيطان هـــو الطبيعة » . وكانت البرجماتية هى خير ثمار هذه النظرية ، اذ نظرت الى التفكير والتقـــويم والمعرفة على انها كلها مجرد عمليات طبيعيـــة تحكمها قوانين تنتظم كـــل الطبيعة ، وكـــأن مخالب النمر وعنق الزرافة هما اساسا مـــن نفس نوع الظواهر الأخـرى مثـل البرهنة الهندسية او الأوامر العشرة !

٤ ــ وجاءت النظرية الرابعة تجعل « اللغة » هى الشيطان « فانفلتت الأبحاث فى **اللغويات** حتى سادت الموقف اليوم .

٥ ــ والنظرية الخامسة هى التى رأت فى « اللاوعى » **انه الشيطان ، اللاوعى المتكون عبر الاجيال نزولا من الأسلاف ، فكان عـــن ذلك التحليل النفسي** .

وهكذا كان مسار الفلسفة الحديثة من ديكارت حتى اليوم : بدأ ديكارت بالشك فى كل شيء ، وانتهى الفكر المعاصر الى الشك فى « لاشيء » وهو مايعرف باحترام معرفة الادراك العام Common sense ، او اذا استعملنا تشبيها مشهورا لافلاطون هو « اسطورة الكهف » الواردة فى المقالة السابعة من كتابه « السياسة » المعروف خطأ ب « الجمهورية » : بدأنا بالخروج من « الكهف »، واذا بنا الآن نسعى للعودة « الى الكهف » !!

وهكذا نرى ان استعمال المؤلف لكلمة « شيطان » ها هنا لا علاقة لها ب « الشيطان » الذى تتحدث عنه الاديان والكتب السماوية ، وانما يقصد به فقط : الفكرة السائدة ، او المبدا الاساسي الذى يتخذه الفيلسوف لتفسير ظواهر الوجود والفكر .

ولا جديد فى هذا الفصل كله غير هذا الاستعمال المضلل لكلمة « شيطان » !

• • •

وفى المقال الثانى عن : « أزمة الانسانيات والتيار الرئيسي فى الفلسفة » يعرض المؤلف حال التيارات الفلسفية السائدة اليوم ، او ماسماه « أعراض الفلسفة المعاصرة » ويراها فيما يلي :

١ ـ انعدام الزمان ؛

٢ ـ الرغبة فى اعتناق مذهب ـ أو سلسلة من المذاهب ـ لاتقيم وزنا للتحولات الاجتماعية والعقلية التى حدثت فى القرون الاربعة الماضية ؛

٣ ـ التظاهر بعدم الانفعال والاضطراب ، والرغبة فى اطراح العموميات وهو تظاهر يكذبه توال سريع مذهل لثورات (وكشوف) شاملة ؛

٤ ـ الشعور بهاوية من اللامعنى جاثمة عند قدم الانسان ، والشعور بأن المرء يقف على جسر من الثلج ، وأن اية حركة طائشة ستدفع بالمرء الى الهاوية المظلمة .

٥ ـ الميل الغريب الى تهيئة دفاعات معقدة على طول حدود لايظهر عندها اى عدو ؛

٦ ـ الرغبة فى العودة الى الادراك العام غير المنسق كما هو عند الناس غير المختصين ، والاقرار الضمنى بوجود شكل من الحياة قابل لأن يعاش .

فلننظر اين تقع هذه الظواهر من المذاهب الفلسفية المعاصرة :

١ ـ اما ظاهرة انعدام الزمان فتظهر فى مذهب المثالية عند فرانسيس برادلى ، ويرجع الى مذهب هيجل . وخلاصتها ان العالم يؤلف وحدة : بمعنى انه لايوجد فيه شيء يقوم برأسه ، او يفهم مستقلا عن غيره . ويفهم شيء مالا بد من النظر فى موقعه من سائر الاشياء ، ومن هنا فهو يتضمن كل شيء آخر ، اى الشمول الكبير . وهذا الشمول روحى الطابع ، ويمكن تطبيق هذا المذهب على اى مجموع داخل فى هذا الشمول ، مثل المجتمع أو الدولة : ولكنه يتعرض حينئذ للاتهام بأنه يفضي الى عبادة الدولة او الجماعة .

وقد أرضت المثالية نزعة شعبية « فى تصور ماذا ينبغي ان يكون عليه الفيلسوف : اعنى انها تدعى ان تخبر الناس ماعليه العالم من تحلل، وانها تبرهن ابتداء من مقدمات لا تفترض مقدما اى تقاليد دينية . وهى تزود الانسان باحساس بالوحدة والارتباط ، وبأن للاشياء معنى .

٢ ــ وتلا المثالية الواقعية ، وتؤمن بان الاشياء توجد هناك حقا ، مستقلة عن الناظر اليها او العارف بها . وبينما المثالية راغت الى رؤية كل شيء فى رابطة : العقل والموضوع ، المواطن والدولة ــ جاء الواقعيون فأكدوا افتراق الاشياء : افتراقها عن العقول المدركة لها ، وعن بعضها البعض ، وانتهوا الى توكيد ان العالم او الفكر أو اللغة مؤلفة من اجزاء .

٣ ــ وادى ذلك الى قيام « الوضعية المنطقية » . وهذه ترفض دعوى المثالية أن العالم وكل شيء فيه يؤلف رابطة ، « كما انها ترفض دعوى الواقعية » التى ترى ان العالم مؤلف من اجزاء منفصلة (خصوصا الشعور والموضوعات) . قالت الوضعية المنطقية انها لا مذهب لها فى العالم أبدا لانها نددت بتصور الفلسفة على انها نوع من العلم الذى فوق العلوم » ، اى العلم الذى يضع نظريات فى العالم منفصلة عن النظريات التى يقول بها العلم بالمعنى المحدود . ورات أن مهمة الفلسفة تنحصر فى البحث فى « المعنى » وفى « اللغة » . او بفضل تسجيل الحسابات . وما لا تحقق ذلك فهى « خاوية من المعنى » .

ومن هنا اثارت الوضعية المنطقية النفور ، لانها ادرجت ضمن الامور « الخاوية من المعنى » كثيرا مما يعتقد الناس انه يؤلف « معنى » حياتهم ، مثل : المبادىء الاخلاقية والسياسية ، والقيم بكل انواعها ، والعقائد الدينية .

٤ ــ ومن هنا حل محل الوضعية المنطقية حركة اخرى هى حركة « الفلسفة اللغوية » ، وقد اتخذت نقطة ابتدائها من مؤلفات لدفج فتجشتين Ludwig Wittgenstein فى المرحلة الأخيرة من تطوره الفكرى .

وتتفق هذه الفلسفة اللغوية مع الوضعية المنطقية فى انكار انها تهدف الى وضع اية نظرية فى العالم ، انها تتعلق فقط باللغة ، بل ولا باللغة فان فتجنشتين نفسه انكر انه يحاول وضع نظرية فى اللغة . ومع ذلك فان الفلسفة اللغوية توحى بنظرة فى العالم ، نظرة هى اقرب الى المثالية منها الى الواقعية او الى الوضعية المنطقية :

لقد وجدت ان اللغة نشاط متعدد المناحى، وثيق الارتباط بنشاطات الانسان الاخرى . فاهتمت « بالبحث فى دور التعبير اللغوى فى المجموع الأكبر . ورات ان اللغة مجموعة من الادوات يستخدمها الناس فى العالم ، وأن الفلسفة الماضية ما هى الا ضوضاء ناجمة عن ادواتاسىء استعمالها . وهذه الادوات ليست منعزلة ، بل هى اجزاء من تقاليد لغوية ، يسميها علماء الاجتماع احيانا « حضارات » او « ثقافات » . فرات الفلسفة اللغوية ان مهمتها هى استبعاد الضوضاء الناجمة عن الآلات المختلة « او السائرة بدون فائدة » .

وقد توالت هذه الحركات ـ أو الثورات ـ الأربع فى خلال ستين عاما من هذا القرن العشرين ، ولم يكن تواليها كتوالى الأسر الحاكمة فى دولة منظمة مركزية ، بل كتوالي الدول أو النظم فى دول غير منظمة ، فيها النظام الجديد يسيطر على بعض المناطق لمدة طويلة قبل أن يستطيع الاستيلاء على العاصمة ، ومن هنا يوجد فى الوقت الواحد وفى نفس البلد حكام عديدون .

وينقد المؤلف موقف « فتجنشتين » بتشبيه معبّر فيقول ان غلطته هى فى جوهرها غلطة رجل دخل الى قاعة المناقشة متأخرا ، ولم يدر شيئا عما قيل من قبل واذا به يقترح فجأة حلا يبدو بالنسبة اليه هو حلا ، لكنه فى الواقع ليس الا تكرارا لنفس المشكلة التى بدات منها المناقشة . لقد كان الحل الذى اقترحه هو : ارجع الى الوراء لترى كيف تعمل اللغة فعلا ، وحرر نفسك من نداء المعايير الخارجية والعامة المتعلقة بكيفية عملها المفترضة .

لكن الفلسفة بدات لأن التصورات الصادرة عن الادراك العام Common sense صارت غير وافية ولا مفيدة فى الفكر . واذا كان الناس قد أراغوا الى معايير مستقلة فلم يكن ذلك عن قمة منهم (« هربريس » عند اليونان) بل لدواع املت عليهم ذلك . فالتعميم والسعى للوصول الى معايير مستقلة لتقويم الموجود من العادات والمعارف ـ لم ينشأ عن غلطة تتعلق باللغة ، بل فى موقف رؤى فيه ان هذه العادة متعددة ، ومتنوعة من مجتمع الى مجتمع ، وغير ثابتة ولا يعتمد عليها وتعانى من التغيير المستمر . ويكفى المرء ان يرجع الى ديكارت ليرى انه دُفع الى البحث عن نقطة ابتداء مستقلة (وجدها فى الشك وفى الذات) بواسطة ما رآه فى الآراء الموروثة من اضطراب وتناقض.

ولكن « الأزمة العامة فى الفكر المعاصر لها مصادر عدة ، وليس لها مصدر واحد . ومن هذه المصادر تفوق العلم بالمعنى المحدود ـ مصدرا للمعرفة بالكون وما نجم عن ذلك من نتيجة حزينة هى أن الانسان الحساس بمعانى الالفاظ ، وارتباطاتها وقواها الاستدلالية وتواريخها وتسجيلها فى الكتب ـ اقول : هذا الانسان لايستطيع ان يدعى انه اولا وقبل كل شيء آخر : **عارف** .

ومصدر آخر او عامل آخر قليلا ماينتبه اليه هو **ضياع احتكار التعلم** ، اذ صار كل انسان اليوم متعلما نتيجة لانتشار التعلم والتربية الاجباريين . ومن هنا زالت هالة الاحترام التى كانت تحيط بـ « المتعلمين » فى اعين عامة الناس .

ومن هنا اصبح ثم اختلاف هائل بين ماضى الانسانية من جهة ، وحاضرها ومستقبلها من جهة اخرى . والمهمة الأولى للفكر هى ان يفهم هذا التحول الهائل ،وان يقوم الوضع الجديد.

● ● ●

وفى مقاله التالى عن « تأملات فى الفلسفة ، وخصوصا فى امريكا » يحدد المؤلف الطابع السائد فى « الفلسفة الامريكية » وهو

« الانتقائيــة » election بـين مختلـف المذاهب الفلسفية ، الى حد انك تجـد كـل تيارات الفلســفة المعاصرة ممثلة فى الفكـر الفلسفى فى امريكا : الوضعية ، البرجماتية ، الهيجيلية ، اصحاب فتجنشتين ، الوجودية ، الخ . ومع ذلك يلاحظ ان اعتناق الامريكى لأى مذهب من هــذه المذاهب لايؤثر ابدا فى سائر تصرفاته وتصوراته ، حتى انه لو جمع الآلاف مــن الامريكيين المشتغلين بالفلسفة فى مكان واحد واطلقت عليهم قنبلــة ذرية لبقى المجتمع الأمريكى كما هو دون ان يتأثر بشـيء ! كل ما هنالك أن يجرى تعديل فى ادلة الجامعات فيحذف من احصاءاتها عـدد هؤلاء !! هـذا بعكس ماعسى أن يحدث فى انجلترا مثلا ، فان زوال المشتغلين بالفلسفة سيشعر به المجتمع الانجليزى شعورا قـويا ، ولا يمضي دون ان يحفل به أحد. وسر نجاح البرجماتية فى أمريكا هو انهـا افلحت فى تزويـد الامريكى بفلسفة « مفصلة على قدر » العقل الامريكي .

●●●

وعلى طريقته فى التشبيهات الطريفة العينية يمضى المؤلف فى الفصــل الخامس بعنــوان : « هل الايمان ضرورى حقا ؟ » — فيقول ان الصورة التقليدية للانسان هى ان ينظر اليه على انه موجود فى نوع من السوق العالميــة يعرض روحه للبيع (اى يبحث عــن ايمان) مثل فلاح فقير يعرض للبيع فى السوق بقرته الوحيدة . وعملية البيع هذه مهمة جدا ، لأن روحه هى البقـرة الوحيــدة التى يملكها ، والأسعار المعروضة عالية جدا .

واســعار الارواح ، بعكس مايجـرى عليه الامر فى الاقتصــاد المــادى ، لاتهبط بازدياد العرض ، اذ يبــدو المشترون كمــا لو كانوا يملكون موارد لا نهاية لها . لكن ثم عائق هو ان معظم المشــترين لايريدون ان يدفعوا عنـد التسليم ، بـل يقدمون ايصــالات بالدين أو اسهما فى البورصة ، وتقديـر المخاطر ضـد الارباح مشكلة عسيرة جدا . وبسكال Pascal وهو احد البائعين من بين سماسرة الايمـان يؤكد ان الارباح التى تعد بها شركته تزيد عن كل الاخطار المكنة ، مهما كان من تقديرنا لهذه الاخطار . ان شركته تعد بالنعيم اللامتناهى ، ولانهائية هذا النعيم تزيد عن لانهائية اى خطر مقدر مهما عظم .

وهــو يشير هاهنا الـى « رهان بسكال » المشهور وخلاصته ان المؤمن بالآخرة مراهن ان كسب كسب كل شيء ، وان خسر لم يخسر شيئا ، بينما غير المؤمن بالآخرة ان كسب لم يكسب شيئا ، وان خسر خسر كل شيء .

ومن ثم يمضي المؤلف فى تحليــل ظاهــرة الايمان والاستشــهاد فى سـبيله ، وما يهم الانثروبولوجى من هذه الظاهرة ، ولا مجال هنا لعرض نظراته وملاحظاته التى تدعو الـى مزيد من تحليــل المسلمات الموجودة فى هــذا الباب . ويختم هذا الفصل بقوله ان «الايمان» فى العصر الحديث قد عاش مع « العقل » فى نوع من الزواج على طريقة الكاتب المسرحى اشترندبرج ، اعنى ان السبب النهائى المحتمل لانحلال رابطة الايمــان هو ان الرقيــق (أو الطرف) الآخر هو أيضا فى انحلال . وبعبارة

اخرى : أصاب الاضمحلال الايمان والعقل معا . لقد فقد « العقل » سلطانه ، ومعه فقد « الايمان » سلطانه على النفوس . « والانسان اذا تأمل فى النهضة الدينية المعاصرة لاحظ ان فيها انحلالا للايمان بالعقل ، وعدم اكتراث للحق ، اكثر منها احياء للايمان »، (ص ٦١).

• • •

والقسم الثاني من الكتاب يدور بمقالاته الأربع حول الاخلاق ، وخصوصا اخلاق الشكل التى دعا اليها كنت Kant والاخلاق الوجودية التي تتناول الانسان لا من حيث جوهره كما يفعل كنت Kant بل من حيث وجوده فى مواقف عينية محددة .

يرى المؤلف ان الوجودية هى المذهب الذى يقول ان « الاختيار » يجب أن يكون قائما على أساس « وثبة » ، ولا يمكن ان يستنبط من قاعدة شكلية عامة ، لأن شكلية القاعدة تمنع من تطبيقها على الاحوال العينية الجزئية . لكن ضعف الاخلاق الوجودية هو ايضا فى عدم امكانها وضع معايير للتقويم ، لأن « المعايير » تفترض نوعا من التعميم لايتفق مع بعض الأحوال الجزئية . فاذا كانت شكلية الاخلاق عند كنت قد ارادت التخلص من حكم الأهواء الفردية ، فان عينية الأخلاق عند الوجودية لم تستطع ان تتخلص من ضرورة القيم الكلية .

لهذا يرى المؤلف (ص ٩١) ان كلا النوعين من الاخلاق : اخلاق الشكل عند كنت Kant والاخلاق العينية عند الوجوديين ــ قد اخفق فى ارضاء الانسان : الاولى لاستحالة الامتثال لها ، والثانية لتجزئتها وتشتت معاييرها . ولكن هاتين النظريتين ليستا مغالطات عارضة أو تصورات مضطربة ، بل هما تنشآن طبيعيا من هذه الواقعة وهى ان الكائنات البشرية ليست تفعل مجرد فعل فقط ، بل عندها أسباب تدعوها الى الفعل على نحو او آخر . وكلتا النظريتين نشأت عن مبالغة فى بعض ملامح منطق اعطاء أسباب السلوك .

ولكنه ينتهى الى أن كلتا النظريتين مفيدة عمليا ، وذات تأثير بسبب الدوافع الفلسفية التي دعت اليها . ولكنه لا يستطيع ان يجد معيارا خارج كلتيهما يمكنه من الاختيار بين كلتيهما « وهذه الحقيقة » ربما بدت أنها تعطى الغلبة للنظرية الوجودية ، ولكن هذا ينبغى الا يخفي الحقيقة الأخرى وهى اننا نستطيع ايضا أن نأخذ بمذهب كنت (ص ٩٢) .

• • •

اما باقي فصول الكتاب فيدور حول بعض المفكرين المعاصرين ، وخصوصا : كولنجوود (١٨٨٩ ــ ١٩٤٣) ، وأوستن J.L. Austin وآير A J. Ayer وفرويد Freud وفلهلم ريش Wilhelm Reich ، وبياجيه Piaget ، وايسنك Eysenck ، ونعام شومسكى . وفيها يناقش اما آراء لهؤلاء ، او كتبا عنهم أو لهم ، بايجاز شديد .

فهو مثلا يناقش قول آير ان «لدى الفلاسفة نظريات، لكن نظرياتهم لاتمكنهم من التنبؤات » لأن « هذه التنبؤات لايمكن تأييدها ولا تفنيدها على نحو ما يهم بالنسبة الى النظريات

العلمية » . فالمؤلف ينكر هذه الدعوى ويوضح بالأمثلة « ان كثيرا مما تنبأ به الفلاسفة قد صدق وتحقق ، بل ان كون بعضه لم يتحقق هو دليل على انهم يتنبأون ، لأن خاصية التنبؤات — علمية كانت أو غير علمية — هو ان تكون قابلة لأن تتحقق ، او لأن لاتتحقق ، والا لم تكن تنبؤات . فكنت Kant مثلا تنبأ بالتنبؤات التالية :

١ — ان المنطق الارسطى نظام كامل نهائى ، لايقبل اى تنقيح بعد ،

٢ — ان هندسة اقليدس كانت ايضا نهائية، وانها زودتنا بالشكل الضرورى لتجربتنا عن العالم الفزيائى الخارجى ،

٣ — ان العلية تزودنا بشكل ضرورى لتجربتنا ولفهم عمليات العالم الفزيائى .

فهذه آراء فلسفية ، وتنطوى على تنبؤات تحقق بعضها حتى الآن ، ولم يتحقق البعض الآخر : شأن كل التنبؤات .

والحق ان دعوى آير داحضة يكذبها مئات التنبؤات التى عبر عنها الفلاسفة منذ ارسطو حتى اشتنجلر ، وليس ذلك فقط فيما يتعلق بتطور النظريات الفلسفة او العلمية ، بل وايضا بالنسبة الى الحقائق الخاصة بتكوين العالم وحال الانسان وتقدمه ، والحضارات ومصيرها .

والحق أيضا ان دفاع المؤلف ضد رأى آير لايقل عن رأى هذا الأخير تفاهة وضحالة .

وهذا الحكم ينطبق عامة على ماكتبه المؤلف عن أولئك المفكرين الذين ذكرناهم .

وربما كان الفصل الوحيد من بينها الجدير بالاشادة به هو الفصل الاخير الخاص بالباحث اللغوى نعام شومسكى .

وقد بداه بذكر حادثة ذات مغزى وهى انه حين جاء شومسكى لالقاء محاضرات فى « كلية الجامعة » (وهو تعبير غريب !) بجامعة لندن University College — London ازدحمت قاعة المحاضرات بجمهور هائل جدا ، رغم ان موضوع المحاضرات كان مجردا صعبا للغاية ، وكلام المحاضر كان يحتاج الى تركيز كبير للذهن وبذل قوة منطقية هائلة لادراك معناه . أفكان حضور هذا الحشد الهائل لمجرد « رؤية » ذلك الكاتب عن اللغويات ، وداعية السلام فى فيتنام وفى الشرق الاوسط؟ ذلك وحده لايكفى لتبرير حضور هذا العدد من الناس . أيقال ان اللغويات قد صارت البدع المنتشر بين المثقفين فى العصر الحاضر — وككل بدع يجذب الجماهير حتى لو لم تفهم شيئا ؟

والجواب عند المؤلف هو أن آراء شومسكى هى عرض فقط يدور حول اللغة بالمعنى الذى يهدف اليه المتخصص فى اللغويات . ربما كانت مستلهمة من شئون اللغة ، او كانت اللغة مجال اختبارها ، لكنها ليست فى صميمها تتعلق باللغة . ان شومسكى لايتساءل عن قدرتنا على تحصيل اللغات ، بل : كيف ان اللغة — بما هى لغة — ممكنة ؟ ولكنه فى سبيل ذلك يتناول مقدرات الانسان بعامة ، وليست

اللغوية وحدها ، وعــن هــذا الطريق يتناول مسائل انسانية عامة . وهو واع تماما لهذا ، ويلاحظ ان اللغة تركيب من بين سائر تراكيب المعرفة . ونظريته في اللغة فيها قوة ديناميكية مفرقعة ، وهذا هو سر سحرها لدى عامــة المثقفــين . ويأخــذ بقــول فــون هومبولت Von Humboldt ان اللغة تستخدم وسائل متناهية من اجل غايات لامتناهية .

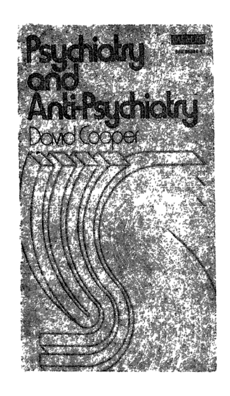
وشومسكى فى سبيل وضع نظريته يهاجم المذهب التجريبى ، والمذهب السلوكى ، لأنه رأى ضعف طريقتهما فى تفسير الحياة العقلية والكفاءة Competence على أساس العناصر الموجودة فى داخل حياتنا العقلية . وبدلا من ذلك يحيى شومسكى نظرية الافكار الفطرية التى دعا اليها ديكارت فى القرن السابع عشر . ويرى أن قواعد النحو ومبادئه ليســـــت ميسورة للوعى بعامة ، وان كان بعضها كذلك، بل نحن نجـد أن هــذه المبادىء والقواعــد الميسورة للوعى متداخلة على نحو غامض مع اخرى ليست ميسورة للوعى ، وهذا كلــه يؤلف نظاما مشتبكا كثير التعقيد فى تركيــب الحياة العقلية .

لكن ليس معنى هذا ــ فى نظر المؤلف ــ ان موقف شومسكى موقف رجعى جــدا مــن الناحية الفلسفية قصد منه الى عكس اتجاه الفكر الحديث بنزعيته التجريبية والطبيعية . بل على العكس ، هناك اصل قديم فى اعماق الدراسات الانسانية يهدف الى أن نضع مكان التفسيرات الاعتباطية الضعيفة للسلوك القائمة على ماهو « من الداخل » ــ تفسيرات أقوى واصدق . واهمية شومسكى هى فى أنه يجعل هذا الأمل القديم اقرب الى الواقع والبحث الدقيق .

●●●

وبعد ، فهذا الكتاب ، او بالاحرى هذه المجموعة من المقالات،لا يخلو من ملاحظات طريفه وتشبيهات حية مثيرة . بيد أنه لايقدم للقارىء معرفة منظمة ، ولا عرضا منطقيا مسلسلا فيه احكام . وهو يقتضي من القارىء أن يكون ملما من قبل بمعلومات وافية عن الاشخاص الذين يناقش المؤلف آراءهم او يعــرض ويعــارض أفكارهم . ولكن هذه آفة كل ــ أو جــل ــ الكتب التي من هذا النوع ، اعني : مجموعة مقالات شتى قصــيرة او مركزة تتناول آراء متناثرة أو عرضا للكتب .

★★★



الطب النفسي والطب النفسي المضاد

بقلم دافيد كوبر

عرض وتحليل: الاستاذ ياسر الفهد

ولد مؤلف هـذا الكتاب فى كيب تاون بأمريكا عام (١٩٣١) . رحـل الى لندن فى عام ١٩٥٥ ، حيث نال دبلوما فى الطب النفسى، وهناك افتتح وحدة تجريبية خاصة لمعالجـة المصابين بالشيزوفرينيا بأساليب جـديدة . وهو يعتقد أن الطرق العلاجية التقليدية التى تمخضت عن الطب النفسى المعاصر لم تفـض الى تحقيق نتائج مشجعة . وقد أشار بخاصة الى عدم نجاعة الاساليب المستخدمة فى معالجة مرض الشيزوفرينيا ، واعتبر انها غير مناسبة ولا تتناغم مع المواقف الانسانية الصحيحة ،

وفى الكتاب الذى بين أيدينا يقترح كوبر اعادة تقويم اجتماعى جذرية لمفهوم (الجنون) ويقدم خلاصة لنهج جديد فى مواجهـة المشـكلات النفسية والعقلية ، كما يشير الى اسلوب خاص فريد فى تفسير اسباب الشيزوفرينيا ومعالجتها وقد طبق هذا الاسلوب فى الوحدة النفسية الملحقة بمستشفى كبير للأمراض العقلية قرب لندن ، والتى اطلق عليها اسم الفيلا (٢١) ، حيث نبذ اساليب الطب النفسى التقليـدية واستبدلها بطرق اخرى جديدة كثيرا ما تكون مضادة لها . ومن هنا كان عنوان الكتـاب **(الطب النفسى والطب النفسى المضاد)** .

David Cooper. Psychiatry and Anti-Psychiatry, Puladin, London, 1975,

يقع الكتاب فى (٢٤٠) صفحة باللغة الانجليزية ، قطع متوسط ويضم :

١ ـ العنف والطب النفسى ـ ٢ ـ العائلات والشيزوفرينيا ـ ٣ ـ دراسة حول احدى العائلات ـ ٤ ـ المريض وعائلته وعنبره ـ ٥ ـ الفيلا (٢١) : تجربة فى الطب النفسى المضاد ـ ٦ ـ نتائج .

كانت النظرة الطبية التقليدية تعتبر الشيزوفرينيا مرضا عاديا له دلائله وأعراضه واستقلاله ويمكن معالجته بمعزل عن البيئة . أما **كوبر** فقد عارض هذا النهج واصر على الربط بين مرض الشيزوفرينيا والظروف العائلية ، فكان يجمع المريض مع بعض افراد عائلته فى مواقف تفاعلية ويستخلص نتيجة لذلك القواعد والفرضيات .

العنف والطب النفسى :

يقصد المؤلف بالعنف هنا المواقف الاجتماعية والأسرية الظالمة التى يتخذها الأصحاء العاقلون ضد المرضى المجانين ، وهو يدين هذه المواقف ويدعو الى تغييرها واستبدالها بمواقف انسانية تتسم بالتفهم والرحمة وخاصة من جانب افراد عائلة المريض .

وقد اكتشف كوبر ان المواقف العائلية القاسية تساعد على التهيئة للمرض العقلى . وتوصل الى هذا الاستنتاج عندما قام بفحص عائلات بعض المرضى المصابين بالشيزوفرينيا فوجد أن فى سلوك افرادها تطرفا وقسوة ، وان مواقفهم تعوزها المرونة ، وفى مثل هذه البيئة الصارمة يتعلم الطفل أنه اذا خرق القواعد والنظم فان ذلك سيسفر عن عواقب وخيمة للغاية تسبب خراب العائلة بأكملها . لذلك نراه يختار احد طريقين ، فاما الاذعان الكامل والتخلى عن حريته ، أو الاغتراب النفسى والابتعاد كليا عن العائلة مع مايستجره ذلك من وخز الضمير الذى يظل ينغل فى وجدان الطفل فيزيد حالته سوءا . ومعظم الافراد الذين يختارون الطريق الثانى‌ويتركون عائلاتهم يدخلون مستشفيات الأمراض‌العقلية! وهناك يجدون فى المعالجين والممرضات والاداريين صور والديهم (١) واشقائهم وشقيقاتهم فيتصورون انهم يكيدون لهم ويحيكون الدسائس نفسها ضدهم . وازاء ذلك يواجهون اختيارا جديدا فاما الانسحاب والعيش منعزلين فى‌حجر المستشفى أوالشعور بالحنين الى عائلاتهم والتوق الى العودة لها ، وهنا يكمن الأمل فى الشفاء . وكثير من مرضى الشيزوفرينيا يطلق سراحهم من المستشفى ويعودون فعلا الى أسرهم خلال أقل من ثلاثة أشهر ولكن نصفهم يعادون فى اقل من سنة ، ويرى المؤلف ان اساس الصحة النفسية والعقلية يكمن فى تبادل عاطفة الحب بين الطفل والأم . وهناك بعض الاطفال لا يتطورون تطورا نفسيا سليما بسبب عوامل عديدة‌لذلك فهم يعجزون عن الشعور بأنهم منفصلون عن امهاتهم وان لهم شخصياتهم المستقلة ، وهكذا تنعدم علاقة الحب المتبادلة بعدم وجود طرفين يتبادلانه . ففى عقل الطفل هناك فقط طرف

(١) جمع (والد) لا (مثناها)

واحد وشخصية واحدة يندمج فيها الطفل والأم معا . وهنا ينفسح المجال أمام الاضطراب النفسى .

العائلات والشيزوفرينيا :

يبين المؤلف – فى هذا الفصل – ان الطبيب النفسانى فى الماضى لم يكن يقابل أسرة المريض اكثر من مرة واحدة كل اسبوع وذلك دون حضور المريض . وقد تتاح احيانا للاختصاصى الاجتماعى فى احدى مراحل العلاج زيارة العائلة بحضور المريض .

وكان هذا الموقف التقليدى ينطلق من الاعتقاد بأن العوامل البيئية العائلية لا تؤثر الا فى المظاهر السطحية للمرض ، الا ان كوبر عارض هذا الاتجاه معارضة كاملة واكد على اهمية العلاقات العائلية . لذلك لجأ الى اجراء دراسات منهجية منظمة حول عائلات مرضى الشيزوفرينيا ، ومن بين اهم النتائج التى حصل عليها أن العلاقات بين الزوج والزوجة تكون فى اغلب الاحيان على غير ما يرام وتفتقر الى الانسجام والوئام ، والى جانب ذلك يكون ضعيف الشخصية سلبى السلوك بينما الزوجة مسيطرة ومهيمنة ولها الباع الطويل فى تدبير أمور الأسرة . وقد اطلق كوبر عبارة الطلاق العاطفى على العلاقة بين والدى مريض الشيزوفرينيا .

وفى الفصل التالى (دراسة لاحدى العائلات) يعرض لنا المؤلف سيرة مريض شيزوفريني مع دراسة شاملة لبيئته العائلية والحوادث الهامة التي جرت فيها واسهمت فى احداث مرضه . ولم تقتصر الدراسة بالطبع على عائلة المريض بل تجاوزت ذلك الى دراسة التفاعلات بين الشخص وأفراد بيئته الاجتماعية فى الماضي والحاضر مثل الزوجة والاصدقاء وزملاء العمل .. الخ وكذلك بينه وبين المرضى الآخرين فى المستشفى . اى أن الاستقصاء العائلى ليس الا جزءا من استقصاء عام شامل .

اما المرحلة الثانية التي تلي الاستقصاء فهي المرحلة العلاجية وفيها يجرى الأطباء للمرضى جلسات تهدف الى تغيير نماذج التفاعلات العائلية السابقة وكثيرا ما يطلبون من أفراد الأسرة تعديل بعض سلوكهم . وليس من الضرورى أن يشترك جميع أفراد الأسرة فى الموقف العلاجى .

والهدف الرئيسى من الجلسات العلاجية هو توفير مواقف يجد فيها المريض خبرات اجتماعية تختلف عن الخبرات العائلية التى عهدها فيغدو قادرا على الحياة فى بيئة اجتماعية لا يكون فيها معرضا للاتهام بالمرض العقلى ، ويتعلم كيف يحيا بصورة مستقلة عن بيئته العائلية وحجرته فى الوحدة . وبعد أن يخرج المريض من المستشفى لا تتوقف الجلسات العلاجية بل تستمر بشكل خارجي مرة كل اسبوع أو اسبوعين .

ويلخص الكاتب فى الفصلين الرابع والخامس مبادىء الوحدة العلاجية التجريبية التى يشرف عليها وممارساها ومعظمها تقف على طرفى نقيض مع المبادىء والممارسات التقليدية ، وهو يعتقد ان فى مثل هذه الوحدة

فقط ، يمكن استكشاف امكانية الوصول الى استراتيجية ناجحة للتعامل مع الأفراد الذين يدخلونها ، بوصفهم مرضى نفسيين وعقليين. وعلى الرغم من ان المعالجة فيها تقوم على أسس ومبادىء العلاج الجماعي الذى نادى به **ماكسول جونز** وغيره فان لهذه المعالجة خصائصها المميزة وأساسها الفريد ، لأنها تتناول مرض الشيزوفرينيا وفق الايديولوجية العلاجية الموجهة عائليا .

ويوضح لنا المؤلف فى هذين الفصلين ، بالتفصيل ، المراحل التى تتم بها العملية العلاجية فى وحدته التجريبية : ففى البداية تكمن المشكلة فى اكتشاف الى اى مدى يكون سلوك المريض ، اى طريقة تعبيره عن مرضه العقلى ، واضحا فى مجال العلاقات التفاعلية بينه وبين افراداسرته : والده ووالدتهواشقائه وشقيقاته .

ومن اجل هذه الغاية يقوم المراقبون المشاركون بجمع معلومات التحليل اللازمة من خلال المشاركة الفعلية فىالمواقف العائليةونعنى بالمراقبة المشاركة Participant- observation أن يشارك المراقب فعلا فى عملية التفاعل الجماعى ، ويسجل طريقة مشاركته وتأثيرها فى مجمل العملية التفاعلية . فالمشاركة هنا هي عنصر اساسى ولا غنى عنه . وتستمر المراقبة المشاركة ايضا فى اثناء اقامة المريض فى الوحدة مع افراد فرقته من المرضى .

وتسجل التفاعلات العائلية المختارة للدراسة والتحليل، فىأشرطة تسجيل خاصة، وتنسخ التسجيلات بعد ذلك بالآلة الكاتبة .

ولابد منملاحظة الاتصالات غيرالشفهية، اى السلوك غير الكلامى الذى لا يمكنتسجيله فى الأشرطة . الا أن هذا غير ضرورى فى حال استعمال التقنيات السينمائية .

ولدى قبول المريض فى الوحدة تتم فورا معاينته من قبل الطبيب فى جلسة مقابلةمطولة وهذا الاجراء يتبع فى الحالات العاجلة التى يقبل المريض فيها من المنزل مباشرة .

وأحيانا عندما يحال هذا المريض من عيادة خارجية ، تتم مقابلته بحضور أسرته بأكملها أو بعض اعضائها ، ويطلب من هؤلاء وصف المشكلة وبيان الشكوى . وفى الوحدة غرفتان لمقابلة العائلات ، الاولى يجلس فيها أفراد العائلة والمريض والطبيب حول مائدة ، وفى الثانية يجلسون فى حلقة من الكراسى . وبعد المعاينة والتحليل يدخل المريض الوحدةويصبح عضوا ضمن فرقة تقيم فى جناح من الأجنحة (عنبر) . ومن ثم يدعى للانضمام الى فرقة اخرى فى أحد مشاريع العمل . وغالبامايسمح له باختيار الفرقة التى تناسبه وذلك حسب ميوله ، على الا يخل ذلك بمبدأ الحد الأقصى من عدد الافراد المسموح بهم فى كل فرقة . وهناك ايضا فرق اجتماعية ترفيهية يمكن للمريض الانتساب اليها والمشاركة فىنشاطاتها والى جانب ذلك يكلف بأداء قسط من الأعمال المنزلية فى عنبره (التنظيف ــ الغسيل ــ اعداد المائدة .. الخ) وهكذا نجد أن العلاج بالعمل يشكل جزءا هاما من خطة كوبر العلاجية .

وينتقل بنا المؤلف بعد ذلك الى موضوع الاستقصاء العائلى المطول فيبين لنا انه يمثل جزءا هاما من الاستقصاء الشامل لحالة المريض . وهو يمكن ان يستغرق زمنا يتراوح بين خمس ساعات الى خمسين ساعة . والطبيب هو الذى يقرر مقدار الوقت اللازم للاستقصاء بالاعتماد على التقويم العائلىالأولى السابق بالاضافة الى تقويم حالة المريض ومشكلاته كما تتضح من خلال تفاعلاته مع افراد فرقته فى العنبر الذى يقيم فيه . ويقرر الطبيب فى الاستقصاء ما اذا كانت هناك حاجة لاجراء جلسات للعلاج العائلىFamily therapy على نطاق واسع وذلك بهدف تعديل النماذج القائمة من التفاعلات والعلاقات المتبادلة بين افراد العائلة ، وخلق مواقف موجهة يعدل فيها هؤلاء من سلوكهم تجاه بعضهم بعضا وبذلك يكتشف المريض ، الذى هو واحد منهم ، امامه مجالا متزايدا للعمل الذاتى . وليس من الضرورى بالطبع أن يشارك جميع اعضاء الأسرة فىالموقفالعلاجى، وهذا يخضع لتقدير الطبيب .

اما المرحلة التالية فهي اهم المراحل العلاجية وتقوم على توفير انواع من المواقف التى يجد فيها المريض خبرات اجتماعية تختلف عن الخبرات العائلية وتمكنه من التعايش مع المجتمع دون ان يكون عرضة لمظاهر المرض العقلى . فاذا أمكن اجتياز هذه المرحلة بنجاح تتوافر الفرص أمام المريض ليتعلم كيف يعيش بصورة مستقلة عن عائلته ثم عن افراد فرقته وبعد ذلك يخرج منالعنبر ويلتحق بوظيفة تناسب امكاناته وميوله ولكنه يبقى مقيما فى الوحدة بعيدا عنالعنبر . واخيرا يسمح له بالاقامة فى مسكن خارج الوحدةعلى ان يحضر كل اسبوع او اسبوعين لاجراءجلسة علاجية خارجية وقبل أن يعود المريض الى أسرته تجرى جلسات علاجية خارجية لجميع اعضائها بمن فيهم الاب والأم والاشقاء والشقيقات ، لكل على انفراد ، وذلك بهدف اكسابهم سلوكا جديدا يكون عاملا مساعدا على عدم انتكاس المريض .

ان النهج العلاجى الذى ينتهج فى وحدة الدكتور كوبر يمثل عملية تدريجية تبدأ بتقصي حياة المريض فى الماضى وملاحظة أشكال الاحباط التى واجهها وعوامل الفشل فى استراتيجيته الحياتية والتى جعلته ينزلق فى مهاوى المرض العقلى ثم تنتقل الى مراقبة السلوك الحالى للمريض وطريقة تعبيره عن مرضه من خلال تفاعله مع زملائه المرضى وموظفي الوحدة ومع والديه لدى زيارته لهما فى عطلة نهاية الاسبوع . ومن ثم يتم تعرف نوع التجديدالذى يحتاجهالمريض لشخصيته. وحتى هذه النقطة تبقى الصفة التشخيصية للمرض،هي الغالبة ، اما مرحلة العلاج الحقيقي فتبدأ بتفتيت شخصية المريض القديمةوهدم الأركان والأسس التى قامت عليها ، ثم بناء شخصية جديدة تنهض من حطام الماضى ولا تمت الى الشخصية الاولى بأى صفة مرضية،

والتفصيلات الضافية التى وردت فى الفصلين الثالث والرابع حول مراحل تشخيص المرض الشيزوفرينى وعلاجه تختص بالحالات الناجحة ، وهناك بالطبع حالات فاشلة لا تمر بالمراحل السابقة نفسها . فبعض المرضى يكونون مثلا فى وضع سيء لا يستطيعون معه القيام بأى نشاط اجتماعى أو عمل منزلى داخل الوحدة . كما ان العلاج قد يفشل فى ايصالهم الى المرحلة التى يستطيعون فيها الالتحاق بوظيفة ، أو العودة الى أسرهم وهم فى حالة طبيعية .

وفى الفصل الخامس يقدم المؤلف وصفا للفيلا وهي الوحدة العلاجية التى يشرف عليها تقع هذه الوحدة فى شمال غربى لندن وتضم الفي سرير . وهي مزودة بحجرات صحية مريحة تختلف عن الحجرات العلاجية التقليدية التى كانت تتسم بالعزلة وتوحى بالغربة فضلا عن أساليب التعذيب التىكانت كثيرا ما تمارس فيها . لقد كان المرضى فىهذه الحجرات يلقون تعزيزا للعملية المرضية التى بدات قبل دخولهم المستشفى . اى انضررها كثيرا ما كان يفوق نفعها .

وعندما انشئت الفيلا (٢١) فى الحادي والعشرين منكانون ثاني عام١٩٦٢كانتأسيسها يهدف الى مواجهة ثلاثحاجات رئيسية عاناها كوبر فى المستشفى الذي يعمل فيه وهي :

١ ـ مشكلات تنظيمية عملية : فمثلا كثيرا ما كان بعض المرضى الذين كانت حالاتهم بسيطة يحجرون فى غرف واحدة مع مرضى آخرين مع أن كل مريض يجب أنيعامل حسب درجة مرضه ، ونوع هذا المرض .

ب ـ حاجات الأبحاث : فالغرف التقليدية لم تكن تسمح باجراء الأبحاث واستخلاص النتائج ومعرفة حقيقة التفاعلات بين المريض والأفراد الآخرين .

ج ـ عدم وجود امكانية للاتصال الدائم بين المرضىداخل المستشفى والبيئةالاجتماعية خارجه .

وانطلاقا من هذه الحاجات الثلاث أسست وحدة الفيلا (٢١) التى تسمحبحرية كبيرة فى الاتصال بين داخل الوحدة وخارجها، وهدفها الأساسى رصد أخطاء الطرق العلاجية التقليدية السابقة . وفيها يمارس بالاضافة الى العلاج النفسى العلاج الفيزيولوجىوخاصة فى مجال ضبط العنف ولكن ضمن نطاق محدود ، فهى مزودة مثلا بحجرة تضم (١٩) سريرا للعلاج بصدمة الأنسولين .

وفى الفصل الأخير نجد تلخيصا لمبادىء نهج كوبر العلاجي وللنتائج النهائية التي تمخضت عنها تجربة الوحدة العلاجيةالجديدة ويمكن ايجاز المبادىء الأساسية لخطة كوبر وخطوطها العريضة ، بما يلى :

١ ـ تفسير منهج والفاء لنماذج الاتصال الفصامية (الشيزوفرينية) بين أفراد العائلة

٢ – تفسير والغاء لنماذج الاتصال التى تتم على صعيدين :

أ – بين المريض والمرضى الآخرين

ب – بين المرضى واطباء المستشفى وموظفيه

٣ – استمرار الخدمات التى يقدمها الموظفون الاداريون والاختصاصيون الاجتماعيون والنفسيون ضمن مجال العائلة ، ليس فقط فى أثناء اقامة المريض فى الوحدة وانما بعد مغادرته لها ايضا .

٤ – عدم استعمال الصدمة الكهربائية والاقلال ما امكن من المهدئات والمسكنات : فمثلا لم يتلق اى مريض فى الوحدة اكثر من ٣٠٠ ملليفرام من الكلوروبرومازين يوميا ،كما أن ٢٥ ٪ من المرضى لم يتناولوا اى مسكن ، و ٥٠ ٪ من النساء و ١٥ ٪ من الرجال فقط تعاطوا المهدئات فى فترة المتابعة .

٥ – ان المريض الشيزوفرينى الذى يقبل فى الوحدة يكون معوقا فى قدرته على الحياة فى ظل ظروف اجتماعية عادية لذلك فان من الضرورى توفير مناخ اجتماعى مناسب يأخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار لذلك نجد عنابر الوحدة قد نظمت ضمن اطار انسانى يتمكن من تجنب انماط التعامل التى تساعد على السلوك المرضى . وهكذا فقد وفرت لكل مريض الفرصة لاقامة علاقة مع الشخص الآخر المفيد بالنسبة له .

ولهذا الهدف تم تدريب فريق من المعالجين الاجتماعيين يختارون من بين المرضين والمرضات ويكلف كل منهم باقامة علاقة مناسبة مع احد المرضى تقوم على الثقة . وامكن ايضا تدريب بعض المرضى ليكونوا معالجين اجتماعيين . والمعالج يجب أن يتحلى بصفات الصراحة والنزاهة والصدق وان يكون مستعدا لبحث اى موضوع مهما كان شخصيا بالنسبة له .

اما نتائج تطبيق المبادىء السالفة الذكر فيمكن تلخيصها بما يلى :

أ – ان جميع المرضى الذين دخلوا الوحدة اطلق سراحهم خلال سنة من قبولهم .

ب – أعيد ادخال ١٧ ٪ منهم الى المستشفى خلال سنة من خروجهم .

جـ – كان معدل البقاء فى الوحدة لكل منهم بعد ذلك ثلاثة أشهر .

د – ليس هناك فرق ملحوظ بين الرجال والنساء من هذه الناحية .

هـ – معظم الذين كان يطلق سراحهم كانوا يعودون الى بيوتهم ولكن بعضهم كانوا يستأجرون غرفا عند اناس آخرين والبعض الآخر كانوا ينزلون فى بيوتات وفنادق .

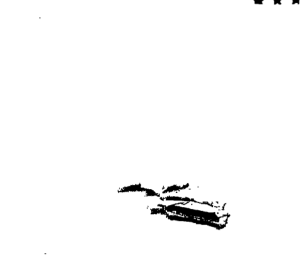
و – كثير من المرضي كانوا يلتحقون فورا بوظائف واعمال بعد اطلاق سراحهم .

وهكذا تنتهى صفحات هذا الكتاب الذى

تكمن أهميته الخاصة فى كونه يطـرح أفكارا ومبادىء مبتكرة لمواجهة مشكلة المرض العقلى وبخاصة الشيزوفرينيا بعد أن أثبتتأساليب المعالجة النفسية والعقلية قصورها فى كثـير من الحالات . لقد حقق الطب الفيزيولوجى والجراحى حتى الآن تقـدما كبـيرا واحرز انتصارات لم تكن تخطر على بال ، ولكن الحال يختلف مع الطب النفسى الذى مازال يحبـو ببطء الى الامام .. ومن هنا فان اى طـرح لآساليب جديدة فى المعالجة النفسية يعد ذا اهمية بالغة .

ان مؤلف هذا الكتاب يملك الآن عيادة خاصـة فى احـد شـوارع لندن (وهـــذا وارد فى مقدمة الكتاب) يمارس فيها شـتى أساليب العـلاج النفسى المستحدثة . والزمن وحده سوف يثبت مدى تأثير الطرق العلاجية الجديدة التى استنبطها هذا الطبيب وماذا كانت تشكل حقا ثورة فى عالم الطب النفسى .

* * *



من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ،وسوف نعرض لها بالتحليل فى الاعداد القادمة

— George, F.H. Computers, Science and Society, Pemberton Books, 1970.

— Gordimer, Nadine, The Conservationist, Yonathan Cape, London 1974.

— Hammond, Peter B., (Edit.), Cultural and Social Anthropology, Macmillan, 1964.

— Rayner, Eric, Human Development, and Introduction to the Psychodynamics of Growth, Maturity and Ageing, George Allen & Unwin, 1971.

— Zar, Jerrold H., Biostatistical Analysis, Prentice-Hall, 1974.



مطبعة حكومة الكويت

العدد التالي من المجلة

العدد الثانى ـ المجلد الثامن

يوليو ـ اغسطس ـ سبتمبر ١٩٧٧

قسم خاص عن

الزمن

بالاضافة الى الابواب الثابته

الثمن
٥٠
فلساً

البلد	السعر	العملة	البلد	السعر	العملة
الخليج العربي	٥	ريالات	سوريا	٣	ليرات
السعودية	٥	ريالات	القاهرة	٢٥٠	مليمًا
البحرين	٤٠٠	فلس	السودان	٢٥٠	مليمًا
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس	ليبيا	٣٥	قرشا
اليمن الشمالية	٤,٥	ريال	مسقط	٤٠٠	بايسة
العراق	٣٠٠	فلس	الجزائر	٥	دنانير
لبنان	٢,٥	ليرة	تونس	٥٠٠	مليم
الأردن	٢٥٠	فلسًا	المغرب	٥	دراهم

الاشتراكات :
للاشتراك في المجلة يكتب إلى : الشركة العربية للتوزيع - ص ب ٤٢٢٨ - بيروت

مطبعة حكومة الكويت

عالم الفكر

المجلد الثامن - العدد الثاني - يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٧

الزمن

- الزمن البيولوجي
- مفهوم الزمن عند الطفل
- الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم
- الزمن عند مارتن هدجر

عالم الفكر

رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * يوليو – اغسطس – سبتمبر ١٩٧٧
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية – وزارة الاعلام – الكويت : ص.ب ١٩٣

المحتويات

التراث

★★★

آفاق المعرفة

★★★

أدباء وفنانون

★★★

عرض الكتب





تتناول دراسات هـذا العـدد « الزمن »كموضوع علمى تناول جانبا منه الاستاذ الدكتور عبد المحسن صالح فى دراسته «الزمن البيولوجى»وارتباط التغير الحادث فى سلوك ونمو الكائنات الحية بالتغير الحادث فى الظواهر الطبيعية ، كماتناول الاستاذ الدكتور سيد غنيم مفهوم الزمـن عند الطفـل ، وكيف تتولـد فكرة الزمـن عندالانسان من خبراته عن تتابع الاحداث والظواهر التى يكون بعضـها دوريا وبعضها غير دورى ،بعضها متصل وبعضها مستقل ، بعضها أشيـاء متجددة النسيج ، وبعضها ثابت نسبيا . وهذهالخبرات قـد تفسر لنا المعانـى المختلفـة التى تستخدم فيها كلمة الزمن .

وقدم لنا الاستاذ الدكتور حسام الآلوسىدراسة وافية عـن « الزمـان فى الفكر الدينى والفلسـفى القديم » تناول فيها مفهوم الزمان فىالتصور الفلسـفى .. ففكرة الزمان او الاحساب بالزمـان بالمعنى الـذى يتفـق عليـه الناس فىاستعمالهم العادى لايحتاج الى بيان أو ايضاح .. تماما مثل فكرة الوجود نفسه او المكان ، وهذاسينبه عليـه بعض الفلاسـفة المثبتين لحقيقته

ووجوده ، ولكن حالما ينتقل الانسان من طـور المعرفة العادية والاستعمال اليومى الشائع ، الى معناه وراء ذلك . بالمعنى الفلسفى ، يجد نفسه فى متاهة ، ومما يزيد الامر اشكالا ــ كما يقول الدكتور الآلوسي ــ أن مبحث الزمن ، دخل فى مباحث عديدة ، ميتافيزيقية وطبيعية ونفسية، بحيث يجد الباحث نفسه لايؤرخ لموضوع الزمان فى الفتــرة التى يدرسها فقط ، بل ولموضوعات اخرى كالحركة ، والعلاقة بين الزمان والوجود ، وكذلك الزمــان والنفس ، او الوعى ، وازليـــة الزمان ، ومسائل اخــرى عديدة سيطلع عليهــا القارىء مــن خلال الدراسة المنشورة فى هــذا العدد .

كما قــدم الاســتاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى بحثا فلسفيا آخر عن « الزمان فى المذهب الوجودى عند مارتن هيدجرا » وقد تبع فى مقاله مراحل تفكير هيدجر فى الزمان .

• • •

والزمن بمفهومنا الحديث زمنان ، زمــن ظاهر ، وزمن باطن . ومــع ذلك فهما ليســا بمنفصلين ولا كذلك بمتناقضين ، لان الظاهــر يرتبط دائما بالباطن ، وبحيث يبدو ان وكانما يؤديان الى هدف واحد .

والزمن الباطن كما يشرح الاستاذ الدكتور عبد المحسن صالح ، ذلك فى دراسته عن الزمن البيولوجى ، لانعرف له وجودا حقيقيا ، كـل مانعرفه هو آثاره التى تدل عليه ، فكل منا يحمل فى جوفه ، أو بين ثنايا ضلوعه وخلاياه وانسجته مؤشرا مثيرا يبدو لنا وكانما هو ساعة مضبوطة ، لكن أين تقع هذه الساعة الغريبة بالضبط ، فلاأحد يستطيع ان يدلنا على القول الفصل ، على الاقل فى وقتنا الحاضر .

لكن هــذا الزمــن الباطــن ، او الســاعة البيولوجية ، كما يطلق العلمــاء عليهــا ، ليست مقصورة على الانسان ، بل نراها تحدد للكائنات غير المدركة فترات زمنية محددة ، ولولا هــذا التحديد فى المواقيت ، لانقرضت صور من الحياة كثــيرة ، ولحلت الفوضى بهــذا الكوكب ، وقد تناولت دراسة الزمن البيولوجى هذا الموضوع بالتفصيل وقدم الاســتاذ الدكتور عبد المحسن صالح نماذج من بحوث وتجارب العلماء وبعض النتائج التى توصلوا اليها .

فمن قديم الزمان لاحظ الانسان العديد من انواع الكائنات وهى تظهر وتنمو فى ازمنة محددة ثم تختفي فى مواقيت معينة ، وتقــوم الطيــور بهجرات كبرى ، وقد يكون طريق هذا الهجرات برا ، او بحرا ، او جوا . والذى يحدد الطريق نوع الكائن الحى ذاته ، كأن يكون سمكة أو طيرا او حشرة او حيوانا ، والذى يضبط له الزمن هى تلك الساعة البيولوجية المثيرة .

والواقع ان التجارب الكثيرة التى اجراها العلماء على الطيور قد قادتهم الى (قارة مجهولة) تسكن مخ الحيوان ، وعندما نادى بعض علمــاء الحيوان ان الاحساس بالزمن له علاقة بالمخ أو الجهاز العصبى المركزى عموما خرج عليهم علماء النبات بانباء اغرب ، بأن النبــات لديه ســاعة بيولوجية تحدد له الزمن مع ان النبات لايمتلك مخا ولا جهازا عصبيا كما يمتلك الحيوان !

وعملية استجابة النباتات لفترات الليل أوالنهار قد لوحظت من قديم الزمن . فهناك زهور تدور وتتوجه بالشمس (مثل عباد الشمس) واوراق تتفتح اذا اقبل النهار وتغلق اذا أمسى الليل .

والتجارب الحديثة القت كثيرا من الضوءعلى ايقاعية الزمن فى النباتات المختلفة . والزمن البيولوجى فى النبات مرتبط ايضا بحركة الارض‌حول الشمس وحول نفسها . ومن هذه الحركة يكون تعاقب الليل والنهار ، وهما مرجعنا الوحيدللاحساس بالزمن. ثم تقسيمه الى فترات محددة نعرفها بساعاتنا أو آلاتنا التى تحدد لنا الزمن .

وكل شيء فى الحياة يبدأ مع الزمن نشطامتحررا .. ثم اذا به يصاب بمرور الزمن بالخمول والركود .

وكل شيء يقاس بالزمن ، وكانما هو واحدمن الابعاد المعروفة .

ومن الدراسات البيولوجية الكثيرة وغيرهامن دراسات فى فروع العلم والمعرفة يتبين لنا ان الزمن كان كفيلا بصقل كل كائن الى الاحسن ، فما من مخلوق الا وكان له مع الزمن تجربة ـ قد تطول أو تقصر ـ كانت موقوتة بزمن .

ثم ان تآلف الزمن الطبيعى كما يقول‌الدكتور عبد المحسن صالح مع الزمن البيولوجى يؤدى عادة الى الحفاظ على المخلوق الذى يحترم‌هذا الزمن .

والصور العديدة التى قدمتها هذه الدراسة‌من سلوك المخلوقات دليل على التوقيت المضبوط بين الكون والحياة ، فكانما الزمن الكونى ، النابع‌من طبيعة الوجود ـ قد ترك بصماته على الزمن البيولوجى . او كانما هذا مكمل لذاك ، فلا نكادنلحظ انفصالا بل نراها وحدة فى الكون واحدة .

• • •

ويذهب الاستاذ الدكتور سيد غنيم فى‌دراسته « مفهوم الزمن عند الطفل » الى ان الانسان يعيش فى عالم يتصف بخاصتين‌اساسيتين ، الاولى :

ان هناك اشياء توجد فى المكان . والثانية‌ان هناك أحداثا تتابع ، الواحدة منها تلو الاخرى، وتستمر لفترات تقصر او تطول ، فى الزمان . فهناك بعدان اساسيان هما : المكان والزمان ، وفى اطارهما يحيا الانسان ، وينمو الجنس‌البشرى ويتطور ، ويحتفظ بحكمة الاجيال .

والانسان يعيش فى عالم متغير . ويطرا عليه‌هذا التغير حتى قبل ان يعى حقيقة انه هو نفسه يخضع للتغير . فالفصول من حوله تتعاقب . والجو الصحو يعقب الجو المتقلب او الردىء والحيوانات تحيا وتموت . ولا شيء يشذ عن‌هذا التغير المستمر حتى الانسان نفسه . فحياته البيولوجية والسيكولوجيية والاجتماعية حلقة‌متصلة من التغير .

وتتولد فكرة الزمن عند الانسان ـ ولاشك ـ من خبراته عن تتابع الاحداث والظواهر التى يكون بعضها دوريا وبعضها غير دورى ،بعضها متصل وبعضها مستقل ، بعضها اشياء متجددة النسيج وبعضها ثابت نسبيا . وهذه الخبرات قد تفسر لنا المعانى المختلفة التى تستخدم فيها كلمة الزمن .

وقد قدمت لنا الدراسة تعريفا لمفهوم الزمن لغويا وتاريخيا ، وتصور بعض الفلاسفة القدامى والمفكرين المحدثين عن مفهوم الزمن . .كما قدم الباحث تحليلا وافيا لمراحل تطور ادراك ونظريات علماء النفس الذين اهتموا بموضوع ادراك الزمن عند الطفل فى مراحل نموه المختلفة. وقد ركز الدكتور سيد فى بحثه هذا على دراسة جان بياجيه لفكرة الزمن . فقد كرس بياجيه حياته لدراسة الظواهر النفسية المختلفة عند الطفل وعالج ظواهر كثيرة متعددة من بينها ظواهر ثبات الاشياء ومفهوم العدد ومفهوم المكان ومفهوم الزمان ومفهوم الكم والوزن والكتلة وغيرها من المفاهيم .

وفى الواقع لم تلق دراسة بعض المفاهيم الهامة التى تدور بذهن الطفل اهتماما كبيرا من جمهرة علماء نفس النمو . فالغالبية العظمى منهم نظروا نظرة وصفية الى عملية النمو متتبعين المراحل المختلفة التى يمر بها الكائن الحى ،مركزين على الجوانب المعروفة كالنمو الجسمى والعقلى والانفعالى والاجتماعى . اما المفاهيم التى تبزغ خلال هذا النمو كفكرة ثبات الشيء أو فكرة الكم أو مفهوم ثبات الوزن والحجم أو فكرة العلية أو فكرة المكان وفكرة الزمان وغيرها ، فلم تلق اهتماما من الغالبية العظمى من الباحثين. فعالجها بعضهم معالجة سريعة على هامش دراسته للنمو العقلى ، ولم يلق لها البعض الآخر اى اهتمام .

والحقيقة ـ كما يقول الدكتور سيد غنيم ـ اننا ندين لعالم النفس السويسرى جان بياجيه بالكشف عن أبعاد هذه الافكار من خلال الدراسات المتعمقة والفكر الاصيل . فقد قام هو وتلاميذه بتقديم أعمال رائدة كشفت عن تطور واضح فى فهم الطفل لهذه المفاهيم .

وقد تناولت الدراسة تطور مفهوم الزمن عند الطفل فى ضوء نظرية بياجيه .

ويختم الدكتور غنيم بحثه بأن مفهوم الزمن هو دالة أو وظيفة للنمو العقلى للفرد وذكائه . وليس غريبا أن يجد بعض الباحثين ارتباطا عاليا بين اختبارات الذكاء والنتائج التى وصلوا اليها من تطبيقات تتصل بالاتجاه الزمانى وتقسيمات الزمن وطرق تأريخ الاحداث وغيرها من النواحى المتصلة بفكرة الزمن .

كما تناولت دراسة الاستاذ الدكتور حسام الآلوسى الزمان فى الفكر الدينى والفلسفي القديم فى دراسة شاملة لفكرة الزمان ولم يكن ذلك يهدف ان يؤرخ الدكتور الآلوسى لمفهوم الزمان بمعنى . بل كما يقول « هدفنا هو تقديم صورة شاملة ودقيقة عن كيف فهم الفلاسفة القدامى منذ اليونان وفترة العصور الوسطى المشكلة وتعلقاتها،دون ان نغفل التعامل مع المسألة تاريخيا ، بمعنى ظهور المذاهب تاريخيا ونقطة الانطلاق ، والتعاقب بينهما كأى نشاط بشرى عندما يكون جزءا من تاريخ أو حضارة . فان مشاكل الفلسفة ـ فى رأينا ـ ليست ـ خارجة عن حدود الزمان

والمكـان . والعمليـة التأريخيـة التى تجعـل الحضارات ، تنمو ، والمعرفة تتراكم ، والخبرة تزيد ، متسعة قوانين معينة ، منها قانون الخطأ والصواب ، وحذف الاخطاء ، والاستفادة مـن التكرار والخبرة . مع ان اغفـال هـذا المنهج فى معالجة مشاكل الفلسفة وتأريخها شائع قديمـا وحديثا ، وكأن الفلسفة ، لاتخضع للتطور والنمو ، والخطأ والصواب ، فيستطيع اى مفكر او فكرة ان تظهر فى اى زمان او مكان ، دون اعتبار للزمان او المكان ، او درجة الوعى ، أو مستوى الحضارة ، او باختصار : للتاريخ . ولكن ــ والحق يقال ــ ليس من السهل ابراز « تأريخية » بهذا المعنى لمشكلة فلسفية والحلول المطروحة لها ، ذلك انه بينما يكون منطقيا ان نجد ان هذا الحل او ذاك ، يجب الا يظهر مرة اخرى ، طالما انه امتحن وحذف فى سلسلة الفروض والحلول ، او انه تجاوزته مذاهب وحلول بعده وضعته فى الحساب ــ سلبا او ايجابا ، نجد على العكس ، انه فى الفلسفة ، وتاريخها ، يكرر الفرض نفسه ، ويعاد للظهور ما سبق طرحه جانبـا ، وكأن تاريخ الفلسـفة ، سلسلة من المحاولات مقطوعة الصلة ببعضها ، لاتخضع للتطور او النمو ، او الحذف حسـب قانون الخطأ والصواب ، ومع ذلك فانه فى كومة المذاهب المكررة والمعادة بين فترة سابقة واخرى لاحقـة (فترة يونانية ، فترة مسيحية ، فترة اسلامية) أو عصور قديمة ووسيطة وحديثة . يمكن للملتزم بالمنهج التأريخى ، على اسس جدلية واضحة ، ان يؤكد على وجود تطور ونمو وتراكم وخوف ، وجدة ، فى معالجة اية مشكلة فلسفية عبر تأريخ الفلسفة .

ويضيف الاستاذ الدكتور الآلوسى فى ختام بحثه بأن (مشكلة الزمان عند الاقدمين ، اتسمت عموما ــ عدا ارسطو الى حد ما ، وبعض خلص اتباعه ــ بالابعاد اللاهوتية ، واصبحت جزءا من الموقف اللاهوتى ولم تبحث فى حد ذاتها . ومع ذلك فيمكن القول ان موقف من قال بقدم الزمان ومساوقته للمادة والحركة ، هو اقرب الى روح العلم والنظرة الحديثة من موقف المتكلمين ومن يقول بحدوث الزمـان او بانكـاره او بأنه امر اعتبارى .

• • •

وفى دراسة الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بـدوى : « الزمـان فى المذهب الوجودى عند هيدجر » قدم الدكتور بدوى دراسة فلسفيـة بأسلوبه المتميز عـن مراحـل تفكير هيدجر فى الزمان . ولقد تبين لهيدجر أن الزمانية هى معنى وجود الآنية . لهذا كان عليه أن يبحث عن طريق يؤدى من الزمان الاصيل الى معنى الوجود ، اى ان يبين ان الزمان هو افق الوجود .

ذلك أن الانطولوجيا (علم الوجود) التقليدية انشغلت بالوجود الملقى فى الزمان ، دون أن تحفل بزمانية الزمان نفسه . فكانت تتعقـل وجـود الموجود ابتداء من الموجود المتزمن فى الزمان ، وبذلك تتعقل الزمان نفسه ابتداء من فهم الوجود . وهنالك تبدى لها ان الزمان سلسلة من «الآنات» الموجودة ، اى التى يمكن ان نلقاها) .

كما ناقش الدكتور بدوى مفهوم التأريخ من حيث ان التاريخ يعنى ايضا شمول الوجود الذى يتغير « فى الزمان » مميزا نفسه من الطبيعة ، ومع ذلك فهو يتحرك بدوره « فى الزمان » ، وينتظم احوال الناس ومصـائرهم ، واحوال ومصـائر الجماعات الانسانية وحضاراتها . والتاريخ ، فى هذه الحالة ، لايعنى حالة الوجود ، او التأريخ بقدر مايعنى بالاحرى منطقة الوجود التى ــ على اساس تعين وجود الانسان بوصفه روحا وحضارة ــ تتميز من الطبيعة ، وان كانت الطبيعة ايضا ــ على نحو ما ــ تنتهى بأن تصبح جزءا من التأريخ مفهوما على هذا النحو .

واخـيرا ، فانه يفهم مـن التاريخى انه « المأثور » او المنقول « بوصفه كذلك ، سـواء اكان معترفا ، تاريخيا او كان معتبرا انه » بين ، وان بقى اصله غامضا . »

والآنية هى تاريخية فى المقام الاول . ويذهب الدكتور بدوى فى دراسته الى ان تحليل الطابع التاريخى لاداة قابلة للاستعمال لاتزال حاضرة فقط قد تؤدى بنا ليس فقط الى الآنية بوصفها الموجود التاريخى فى المقام الاول ، بل وأيضا اثارشكوكا حول امكان الوصول الى تحديد زمانى لما هو تاريخى بوجه عام ، طالما كنا نتحرك فى افق الوجود ــ فى ــ الزمان الخاص بالحضور فقط . والموجود لايصير « دائما اكثر تاريخية » كلماتراجعنا الى ماض أكثر ابتعادا ، مع هذه النتيجة وهى أن ماهو اكثر قدما يجب لهذا منح أن يكون أكثر تاريخية على النحو الصحيح . ومع ذلك فان كون الابتعاد « الزمانى » عن « اللحظة الحاضرة » وعن « هذا اليوم » لايؤلف ــ بما هو كذلك ــ العنصر المحدد الاولي لتاريخية الموجود التاريخى على النحو الصحيح ــ كون هذه الواقعة قائمة لاينجم عنه أن هذا الموجود ليس « فى الزمان » ، او انه بدون زمان ، وانما ينجم عنه فقط انه يوجد على نحو **زمانى اصلا** بحيث لاشأن له بشيء حاضر ، فقط « فى الزمان » ، وبما هو كذلك ، ماض أو باق الآن ، وهذا بسبب ماهية الوجودية نفسها .

وكما يطرح مقال الدكتور بدوى كثيرا من التساؤلات .. يجيب عليها ايضا من خلال المذهب الوجودى .

والحوار الفلسفى الذى يقيمه الدكتور بدوى من خلال حديثه عن الزمان فى المذهب الوجودى .. يحتاج من القارىء وقفة تأمل فى الزمن ، وما تناولته دراسات هذا العدد من مباحث علمية وفلسفية تلقى كثيرا من الضوء على مفهوم الزمن فى الفكر الانسانى .

كما تضمن العدد دراسة انثولوجية للاستاذ صفوت كمال عن مفهوم الزمن بين الاساطير والمأثورات الشعبية . ويذخر التراث الثقافي للشعوب بعديد من المعلومات والمدونات التاريخية والمأثورات الشفاهية والتصورات الفلسفية والمقولات الدينية التى تساعد بشكل ايجابى على امكانية تفسير مفهوم الزمن . من خلال التصور الشعبى بأنه ادراك للتغير الحادث فى الوجود وهو العلاقة الهندسية التى عبر الانسان عنها بنشاط ذهنى بين التغيرات الحادثة فى عالم السماء بأجرامه وظواهره الطبيعية وبين الطبيعة وبين الانسان فى تجربة وجوده بين الميلاد والموت .

وزمن الانسان ــ الفترة بين الميلاد والموت ــ هو مجال اثبات قدرة الانسان على الخروج من اطار الحتمية الى اطار الحرية والاختيار بارادة الفعل .. وفى نفس الوقت هو تقويم لحدث الوجود الموقوت ببداية ونهاية .. وهو توقيت يرتبط بظواهر الكون كعلل لوجود الانسان بتغيراته المستمرة .

وتقدم لنا مجموعة الاساطير الكونية تفسيرات لعلل التغير الحادث والكامن فى هذه الظواهر وعلاقة هذه الظواهر وعللها الغيبية بالانسان . كما تقدم الحكايات الشعبية نماذج من محاولات الانسان للخروج من عالم الارض الى عوالم اخرى ، حيث يكون اللقاء بين الانسان وبين قوى تصورية يفترض انها تتحكم فى زمانه أو قوى وكائنات تستطيع ان تساعده للخروج من دائرة الحتمى الى دائرة الممكن .

والاساطير مع الحكايات تشكل بعناصرها بنية المحاولات الابدية المستمرة للانسان للهروب من مصيره بأمل العثور على مخرج من صيرورة الفناء ليتجاوز عالمه الارضى ــ عالم الفناء ــ الى عوالم اخرى حيث البقاء والخلود .

● ● ●

وفى الواقع ان موضوع الزمن كبحث علمى ومبحث فلسفى يحتاج الى دراسات اخرى نأمل ان يتسع المجال فى عدد قادم لتناول الموضوع فى جوانبه التى لم يتسع لها هذا العدد .

عبد المحسن صالح

الزمن البيولوجي

الزمن بمفهومنا الحديث زمنان .. زمن ظاهر ، وزمن باطن ، ومع ذلك فهما ليسا بمنفصلين ، ولا بمتناقضين ، لأن الظاهر مرتبط بالباطن دائما ، وبحيث يبدوان وكأنما يؤديان الى هدف واحد .

والزمن الباطن لا نعرف له وجودا حقيقيا، كل ما نعرفه هو آثاره التى تدل عليه ، فكل منا يحمل فى جوفه ، أو بين ثنايا ضلوعه وخلاياه وانسجته ، مؤشرا مثيرا يبدو لنا وكأنما هو ساعة مضبوطة ، لكن اين تقع هذه الساعة الغريبة بالضبط ؟ لا احد يستطيع أن يدلنا على القول الفصل ــ على الاقل في وقتنا الحاضر .

لكن هذا الزمن الباطن ، **أو الساعة البيولوجية** Biological Clock ــ كما يطلق العلماء عليها ــ ليست مقصورة فقط على الانسان ، بل نراها تحدد للكائنات غير المدركة فترات زمنية محددة ، ولولا هذا التحديد فى المواقيت ، لانقرضت صور كثيرة من الحياة ، ولحلت الفوضى بهذا الكوكب ، وهذا ما سنتعرض له فى هذه الدراسة .

فالانسان المدرك أو العاقل ينظم حياته ، ويحدد نشاطه بتقاويم سنوية وشهرية ويومية ، ويضبط فتراته الزمنية من خلال ساعات تدق . وثوان « تتك » ، وعقارب تتحرك ، وارقام

توضح ، كما أنه يستطيع أن يعرف أول النهارمن آخره ، ومسائه من صباحـه ، ويـدرك « عدد السنين والحساب » ، لكن الامر يختلف مع حشرة او دودة أو طير او سمكة أو اى كائن آخر يعيش مدفونا فى الطين ، فلا يرى ، ولايسمع ، ولا يسجل ، ومع ذلك ، فهو يحمـل زمنه فى أنسجته ، ليحدد له متى يقوم ، ولا بدأن يقوم في الميعاد المضبوط ، لأن حياته تعتمد على كائن آخر لا يمت له بصلة ، وقد يخـرج هذا الكائن من شرنقته ، او جحره، او مستعمرته قبل الاوان أو الموعد المعلوم ، وقد يخرج بعـد فواته ، وعندئذ يجد أن « قطار » الزمن قد فاته، او أن ما يعتمد عليه قد ولى وراح ، وهنا لابدأن يموت ، لأن الزمن عنده غير مضبـوط . **فهناك دائما تزامن بين انواع كثيرة من النبات والحيوان ، أو بين حيوان وحيوان ..** تزامـن مضبوط فيه فائدة قصوى لاستمرار حياتهمـا معا ، أو حياة احدهما دون الآخر ، فاذا تأخر المستفيد عن موعد صاحبه ، فان الحياة لـن ترحم .. صحيح أن كثيرا من الناس لا يوفون الميعاد ، ولا يلتزمون باحترام الزمن ، رغم انهم يملكون كل المقومات الدقيقة التى تحـدد لهم الزمن بالدقيقة والثانية .. لكن الأمر يختلف مع المخلوقات التى لا تملك مثلما نملك ، فعلـى ساعاتها البيولوجية الغامضة الكامنة فى انسجتها الحية تتوقف حياتها ، وبها تقوم لتلحق «بقطار» الحياة ، والا فالموت جزاؤها ، والهلاك نصيبها .

ومن حصيلة البحوث العلمية الكثيرة التى جمعها العلماء فى الخمسة والعشرين أو الثلاثين عاما الماضية تمخضت حقائق ما كانت لتطرأ لنا على بال .. حقائق تشير الى ان كل مخلـوق يحمل معه زمنه ، وبه يضبط نشاطه ، ويحدد ميقاته ، ويعلن ترحاله ، ويبدأ هجماته ، وفوق كل هذا يحترم قيمة الزمن .. فالوقت أو الزمن « كالسيف ، ان لم تقطعه قطعك » !

وفى معامل العلماء الآن ــ وقبل الآن ــ تمت بحوث عظيمة لاكتشاف لغز هذه السـاعة البيولوجية العجيبة ، ولقد تلاعب بها العلماء من خلال تجارب خاصة ، فكانوا يقدمونهـا ويؤخرونها بوسائل سوف نتعرض لها من خلال هذه الدراسة، علهم يدركون أثر التقديم والتأخير على سلوك الكائن الحى ، كما ان الانسـان قد تلاعب ايضا بساعته البيولوجية الكامنة في داخله ، اما عن طريق تجارب اجراها علـى نفسه ، أو عن طريق أسفاره بالطائرات شرقا وغربا ، وما يتبع ذلك من تخطيه لحواجز الزمن الطبيعي ، فكان أن أثر ذلك على زمنه البيولوجى، فأصابه بحالات سوف نتعرض لها فى حينها .

أى أن الزمن الطبيعى هنا مرتبط بطريقة غامضة بالزمن البيولوجى ، وهو ما عبرنا عنه فى البداية بزمن ظاهر وزمن باطن .

• • •

لغز ساعة الاوزة !

من قديم الزمن لاحظ الانسان العديد من انواع الكائنات وهي تظهر فى ازمنة محددة ، ثم تختفى فى مواقيت معينة .. ففى الربيع مثـلا تظهر انواع ، وفي الخـريف تختفى اخـرى ، وللصيف والشتاء ايضا النصيب الاوفى ، فتقوم الطيور بهجرات كبرى ، وفيها قد تقطع آلاف الاميال ، وقد يكون طريق هذه الهجرات بـرا ، او جوا ، أو بحرا ، والذى يحدد الطريق هـو

نوع الكائن الحي ذاته ، كأن يكون سمكة أو طيراأو حشرة او حيوانا ، والذى يضبط له الزمن هي تلك الساعة البيولوجية المثيرة ، لكن فكرةهذه الساعة لم تتأكد الا من خلال الملاحظات الكثيرة جدا التي دونها العلماء فى مذكراتهم ،ثم اكدوها بتجارب مقننة في معاملهم .

خذ لذلك مثلا ومثلا :

فمنذ سنوات قليلة لاحظ بعض علماءالحيوان السوفييت على نوع من أوز يعيش فى سهول منطقة سيبيريا الغربية ، أمورا تدل علىأن هذا الطير يقوم بحركات تشير الى انه ربما يكون قد « فقد عقله » لانه يتخذ من تلك السهولمقاما صيفيا لكى يتناسل ويتكاثر ويربى ذريته ، وقبيل حلول فصل الشتاء بصقيعه وثلوجه ،يبدأ الطير فى رحلة طويلة يقطع ما يزيد على ٤٠٠٠ كيلو متر ، ووجهته صوب الجنوب ،حيث يستقر على ضفاف نهر الجانج بالهند .

وهجرة الطيور معروفة من قديم الزمن ،وأن يهاجر الاوز من الصقيع الى الدفء أمر محتم ، لكن الشيء الذى حير العلماء ، وأثارتساؤلهم ، هو أن الاوز قد غير في « تكتيك » الهجرة ، فبدلا من أن يتجمع ويطير اسرابا ، نراهيسافر على قدميه فى جماعات ضخمة لمسافات قد تزيد على المائة وستين كيلو مترا !

لكن قبل أن تبدأ هذه المسيرة الطويلة ،يبدو على الاوز نوع من القلق « والعصبية » والنشاط الزائد ، وبعد ان يجتمع شمله ، يبدأفى الحركة كجيش ضخم متوجه نحو الجنوب فى صفوف من وراء صفوف .. صفوف يبلغعرضها عدة كيلو مترات ، ويجتمع فيها مالا يقل عن مائة الف أوزة .. ولا تزال هذه الاعدادالهائلة تتحرك يوما بعد يوم ، وليلة فى اثر ليلة ، وبسرعة لا تتجاوز ١٥ أو ١٦ كيلو مترا في اليومالواحد ، حتى ينال منها الانهاك كل منال ، ولهذا نراها تقع فريسة سهلة للذئاب أو الثعالبوالكلاب البرية ، وبعد عشرة أيام أو يزيد ، تأتي هذه الجموع المتعاقبة على بحيرة من البحيرات .فتسارع اليها ، وتنطلق سابحة فيها ، وبهذا تنقذ البقية الباقية من اسرابها من فتك اعدائها ،وتظل مقيمة فى البحيرة لعدة أيام ، حتى تسترد نشاطها ، وتستعيد قوتها ، استعدادا للهجرةالمرتقبة .. هجرة تطير فيها الى ارتفاعات عالية، حتى تصل الى هدفها بيسر وسهولة ، ولكنبعد أن تكون قد اخترقت جزءا من الصين ، وتخطت جبال الهملايا ، ودون تعرضها لمثل تلكالكوارث التي حلت بها وهي تتحرك بطيئة على اقدامها (شكل ١)

وتساءل العلماء : لماذا لم يهاجر الاوز منالبداية محلقا او طائرا ، بدلا من تعريض نفسه للمشي على الارض سيرا ، ثم ما يتبع ذلك منأخطار تشبه الانتحار ؟

السبب فى ذلك يرجع الى ساعته البيولوجية ، انها هي التي تأمره بالحركة ، فلا يستطيع لها معصية !

لقد ظلت هذه الساعة العجيبة تسجل لهولاجياله الماضية الزمن المضبوط لمئات الآلاف من السنين ، لكن يبدو كما لو كانت الساعة قداصابها مكروه ، ولهذا اختل زمنها ، وقدمت التوقيت أياما ، قد تتراوح ما بين عشرة وخمسةعشر يوما .



شكل ١

علامات يضعها العلماء على أرجل الطيور المهاجرة كمحاولة لدراسة مواطن الهجرة وتوقيتها علهم يعرفون سر الزمن البيولوجى الذى « يدق » فى المخلوقات دقاته الصامتة .

لكن .. ماذا يعني ذلك حقا ؟

يعني ان الساعة البيولوجية هي التي تحددهجرة الاوز باليوم ، وربما بالساعة ، وهى التي تدفعه غريزيا لكي يهاجر ، لان التأخيرلأيام عدة قد يؤدى الى وقوعه فى مصيدة جو شتوى قاس ، او عاصفة ثلجية ، أو ما شابهذلك ، وهذا من شأنه ان يعرض حياة النوع للانقراض ، لكن النوع لا زال باقيا منذ ملايين السنين ، والفضل في ذلك يرجع الى المؤشرات الزمنية الحية الكامنة فى مكان ما داخل انسجتهوأعضائه .

لكن ما حدث فى عصرنا الحالي قد أثارالانتباه لسر عظيم من أسرار الحياة ، فهذا الاوز قد اضطر اضطرارا لهجر مواقعه التي عاش فيها أجداده منذ ازمنة سحيقة ، هجرها واتجه جنوبا ـ فى سهول سيبيريا ـ عدة مئات من الكيلومترات ، وسبب ذلك أن الانسان قد حل فى أرضه واستغلها لصالحه ، فلم يجد الاوز بدا من تغيير مواقعه ، فتغيرت بهذا « دقات » الساعة البيولوجية في داخله .

بمعنى آخر نقول : ان الاختلاف فىالتوقيتالزمني بين منطقة فى شمال سيبيريا ، ومنطقة اخرى تقع جنوبها بعدة مئات من الكيلومترات ـهذا الاختلاف قد سجلته الساعة البيولوجية فى كل اوزة ، وكأنما هي قد عرفت أن الزمن مرتبطبخطوط الطول والعرض ، فحيث اتجهت جنوبا لتنشد مكانا أكثر أمانا ، كان النهار فيه اقصرزمنا من المناطق التي عاش فيها الاسلاف منذ القدم .. أى كأنما ساعتها قد سجلت هذاالاختصار الزمني الطفيف ، وكأنما الشتاء قد جاء مبكرا عن موعده بعشرة أوخمسة عشريوما ، وعلى الاوز أن يطيع هذا الدافع الزمني الخفي ، ويبدأ الهجرة ، حتى ولو بدأها مشيا لا تحليقا .

وقد يبرز هنا سؤال هام : ولماذا لا يطيرالاوز حتى يتجنب ما يلقاه من مصائب ؟

والجواب ببساطة : أن نمو الاوز الصغيرلم يكتمل بعد ، وأن ريش اجنحته لم ينبت أو يستطيل بدرجة كافية لتساعده على التحليق ،وكان من المفروض أن يبقى في مناطقه الفترة الزمنية الطبيعية الكفيلة باتمام نموه ، ولواستمر فيها هذه الايام العشرة ، لما حدث له ما حدث ، لكن الساعة كانت متزامنة مع الزمنالارضي الجديد ، فقدمت التوقيت هذه الايام العشرة ، وعندما «دقت دقاتها» فى اليومالموعود،بدأ الاوز يجتمع فى حشود ، وينطلق صوب الجنوب ، وهو لا يستطيع أن يقاوم هذا الدافعالغريب ، حتى ولو اضطره للسير على الاقدام ، بدلا من التحليق فى الهواء ، وبعد أيام عشرة منالمسير ، يكون قد اكتمل واصبح قادرا على الطيران .. فيطير كما طار أجداده الاقدمون !

ولا أحد يعرف ان كان هذا الاوز التعيسسيصلح ذلك الخلل الزمني الطارىء ، ويتأقلم او يتكيف ببيئته الجديدة ، وبحيث يطير منهامباشرة دون التعرض للهلاك الذى يلقاه فى الطريق ، أو انه قد يكتب عليه الانقراضوالزوال ، نتيجة لجهل الانسان وكسره للروابط الطبيعية ، وامتهانه للقوانين البيئية ، واحداثالخلل في الموازين والساعات البيولوجية ، وما يتبع ذلك من اختفاء أنواع كثيرة من الكائناتعمرت الارض ملايين السنين .

• • •

من اوزة الى انسان !

هذا اذن ما قــد حدث للاوز ، فتغــيرت ساعاته التي تضبط له وقت هجراته ، لكــن الانسان لا يهاجر ، كما أنه يختلف عــن الاوز اختلافات جوهرية ، ثم انه قد لا يأتيه الحنين ابدا ليولى وجهه جهة المشارق أو المغارب ، وكل هذا صحيح ، لكــن هناك امورا تشــير الى أن الساعة البيولوجية داخل الانسان قد تتــأثر بايقاعية الزمن التقليدى المنظم الذى نعرفه من خلال ليلنا ونهارنا ، ونقيسه بخطوط الطــول والعرض ، ونعبر عنه بفترات زمنية محــددة قد تكون دقائق أو ساعات ، فليلنا مثلا قد يكون نهارا عند أقوام غيرنا ، وهذا يرجع الى خطوط الطول ، ودوران الارض حول نفسها .. فمــاذا لو عبرنا حاجز الزمن بطائرات نفاثة سريعة ؟

هنا يحدث ما ليس منه بد .. فالمسافر جوا من الشرق الى الغرب بطائرة اسرع من الصوت ، يخترق ــ لا محالة ــ عدة مناطق زمنية لم تكن فى الحسبان ، وكذلك المسافر من الغرب الى الشرق ، وفى كل تلك الاحوال يحدث فرق فى التوقيت قد يصل احيانا الى اثنتى عشرة ساعة ، وهذا الفرق يؤثر على ساعتنا البيولوجية ، او زمننا الباطن ، والاثر ينعكس بدوره علــى حالات المسافرين : فسيولوجيــا ونفسيا ، فالذين مروا بمثل هــذه التجربة يشعرون بانهاك وتعب غامضين ، وربما يستمر ذلك لاسبوع او اكثر ، واحيانا تنتابهم حالات من العرق غير العادى ، وخفقان القلب ، وفتور في الهمة ، وعدم التركز الذهنى ، والارق فى النوم ، وقد يحسون انذاك بأعراض جوع شديد، وقد لا يتعود المسافرون فى بيئاتهم الجديدة على ايقاعية تعاقب الليل والنهار كما تعودوها فى اوطانهم ، ثم عدم تزامن ساعاتهم البيولوجية مع الزمن الطبيعى الا بعد مرور عدد ايام ، او ربما اسبوع او اكثر ، وعندئذ يعود كل شىء الى طبيعته !

وقد يقول قائل : وما يدرينا أن هــذه الاعراض كانت بسبب خلل فى الزمن البيولوجى، او عدم توافقه مع الزمن الارضى ؟ .. ثم الا يصح ان يكون ذلك بسبب جهاد السفر والغربة وتغيير محل النوم والسكن وما شابه ذلك ؟

الواقع أن الدراسات التى قامت بها وكالة الطيران الفيدرالى بالولايات المتحدة الامريكية على مثل هذه الظاهرة المحيرة ، قد اوضحت لنا ان خلل الساعة البيولوجية في داخل الانسان من جراء الطيران ، ومروره فى حواجز زمنية لم تكن فى الحسبان . هذا الخلل فى الزمن البيولوجى الباطنى ليس من قبيل الخيال او الاحاسيس الكاذبة ، فلقد جندت الوكالة لهذه الدراسة عددا من المتطوعين الذين سافروا بطائرات نفاثة مــن مدينة اوكلاهوما الى مانيلا ، وفى هذه الرحلات كانت تحدث فروق في التوقيت الزمنى قد تصل الى عشر ساعات، ولما وصل المتطوعون الى اماكن هبوطهم واستقروا ، جاءت مجموعة من علمــاء النفس ليدرسوا حالاتهم ، ومنها مثلا التركيز الذهنى ، فكانوا يطلبون منهم ان يقوموا بعمليات جمع على عشرة اعداد متتالية ، كل عدد منها

يتكون من رقمين ، فلم يستطع واحد منهم ان يركز حتى النهاية ، وان يعطى الاجابة الصحيحة، رغم ان هذه العملية الحسابية البسيطة ليست الا لعبة بين يدى صبى صغير ، كما ان الفترات الزمنية اللازمة للاستجابة لامر من الامور العاجلة، كانت تمتد اضعاف الفترة اللازمة للشخص العادى .. اى انك لو طلبت من احدهم ان يقود سيارة بعد هبوطه من تلك الرحلة بساعات ، فانه يصاب ببلادة ذهنية امام عجلة القيادة ، فلا يعرف كيف يتصرف بسرعة وكفاءة !

• • •

الغريب والمثير أيضا أن مثل هذه الظواهر لا تحدث للمسافرين بالطائرات النفاثة ، ولنفس المسافات الطويلة اذا كانت رحلاتهم تتم بين الشمال والجنوب ، فعلى نفس خطوط الطول المتقاربة ، لا يخترق الانسان حواجز زمنية محددة ، ولن يؤثر ذلك فى زمنه الباطن ..
ولقد لاحظ المهيمنون على شئون الطيران الدولى أن الطيارين يفضلون دائما الرحلات التى تتم بين الشمال والجنوب ، ويتجنبون الرحلات التى يخترقون فها خطوط الطول شرقا وغربا، ولواحد منهم تعليق ظريف على ذلك « عندما أطير من نيويورك الى بيونس آيرس (اى من الشمال الى الجنوب او العكس) ، فان عملية الهضم فى معدتى لا تزال تشتغل على التوقيت النيويوركى (نسبة الى نيويورك) » .. ويعنى هذا ان فروق التوقيت قد تؤدى الى الاحساس بأن وجبة الطعام قد اختل زمنها ، ولهذا قد يشعر الانسان بجوع غريب .. جوع يخضع لحدود الزمان والمكان !

على ان بعض العلماء قد أجروا تجربة على حشرة ، فلعل ما قد يجرى علينا يجرى عليها .. ولهذا احضروا عددا من النحل الباريسى ، وعدد آخر من النحل النيويوركى ، فطارت «الباريسيات» فى طائرة نفاثة متجهة الى نيويورك غربا ، و « الامريكيات » في طائرة اخرى متجهة الى باريس شرقا ، وطبيعى أن الحشرات قد اخترقت حاجز الزمن ، كما اخترقه ويخترقه دائما راكبو الطائرات من البشر .. فهل تأثرت الحشرات بما يتأثر به الانسان ؟ .. وهل لديها — هى الاخرى — احساس بالزمن ؟

بالتأكيد نعم . . فلقد ظلت ايقاعية الزمن الباريسى تشتغل فى النحلة التى نقلت من باريس الى نيويورك ، وكذلك كان زمن النحلة الامريكية بباريس ، فمن سلوك النحل المنقول الى كلتا العاصمتين ، يتبين أن نحلة باريس كانت تسير فى نيويورك على الزمن الباريسى ، والعكس ايضا صحيح مع النحلة الاخرى ، فحيث كانت فروق التوقيت تجعل جزءا من الليل فى باريس نهارا فى نيويورك وجزءا من النهار في نيويورك ليلا فى باريس ، فان النحلة ظلت تاتى بحركات وانشطة تدل على ان الزمن كان نهارا فى ساعتها البيولوجية ، رغم انه كان فى الحقيقة ليلا ، ولم يعتدل النحل في حركاته وزمنه الا بعد ان اطلق من خدره او مخبئه الذى باعد بينه وبين شمس مشرقة او غائبة ، وعندئذ بدأ النحل الباريسى يتجاوب مع الزمن الامريكى ، والامريكى مع الزمن الباريسى ، وشيئا فشيئا سارت الامور متوازنة بين الزمنين، نعنى البيولوجى والطبيعى، وسوف نعود فيما بعد لنوضح الكثير من خفايا هذا الزمن الذى يسري فى المخلوقات دون أن ندرى.

وينصح علماء النفس الذين اشتركوا فى هذه الدراسة المسافرين والسائحين الذين يخترقون حواجز الزمن بالتزام الراحة يوما على الاقل ، ويشيرون على الشخصيات الهامة التى قد يكون لقراراتها آثار مباشرة على الناس بأن يتريثوا ، والا يحاولوا ان يبرموا أمرا الا بعد مرور اربعة وعشرين ساعة على الاقل ، ويسوقون ــ اى علماء النفس ــ النصيحة لشركات الطيران بأن تحاول قدر المستطاع ارجاع طياريها الى زمنهم الاول ، لان الطيار قد لا يستعيد نشاطه الذهنى والبدنى والفسيولوجى الا بعد يوم أو يومين من اختراقه لحاجز الزمن ، لكن اختراقه لنفس الحاجز فى طريق العودة قد يمحو هذا الاثر ، لانه سيعود الى نفس الزمن الذى قد بدأ منه ، وعلى هذا الزمن الطبيعى قد تزامن زمنه البيولوجى ، وبهذا التوافق ، تتوافق النفس والعمليات الحيوية .

وعلى الوتيرة ذاتها ينصح الاطباء ــ خاصة اطباء الطب المهنى او الصناعى ــ بتمكين عمال الورديات من العمل في وردياتهم الصباحية او المسائية لاسابيع طويلة ، ثم تغييرها بين العمال بعد ذلك ، لان كثرة تغيير المواعيد اسبوعيا (بحيث يشتغل العامل اسبوعا بالليل ، والاسبوع الذى بعده بالنهار ، او بعد الظهيرة وجزءا من الليل) من شأنه ان « يؤرق » او يتلاعب بالساعة البيولوجية ، وقد يصيب العمال بالارق وعدم التركيز وقلة الانتاج ، لان الانسان ابن الطبيعة ، وهو ــ من قديم الزمن ــ قد تربى فى احضانها ، وعرف ليلها من نهارها ، ثم ان ساعته البيولوجية تتوافق الى حد كبير مع تعاقب الليل والنهار ، والنهار كان دائما للعمل ، والليل للراحة والنوم .

● ● ●

على اننا لسنا بمضطرين لنسافر بالطائرات النفاثة شرقا وغربا ، لنتخطى حواجز الزمن ، فنشعر بأثر الساعة البيولوجية ، وكيف يؤثر خللها فينا ، فينعكس على بعض العمليات الفسيولوجية ، لكن يكفينا خللا ما نعيش فيه من خلال مدنيتنا الحديثة ، تلك المدنية التى اطاحت بالعلاقة الوطيدة ، والتآلف والتوافق بيننا وبين الطبيعة .

يقول **دكتور هويمار فون ديتفورث** استاذ علم النفس والاعصاب بجامعتي فورتزبورج وهايدليبرج في كتابه الممتع « **اطفال الكون** » (يقصد البشر) ، وفى فصل خاص اسماه « الساعة البيولوجية » ، يقول « ان مجتمعاتنا الصناعية الحديثة تتلاءم بما يتوافق مع ايقاعاتها الزمنية .. هذه الايقاعات التي تتعارض غالبا مع ساعاتنا الداخلية ، ومع دورة الليل والنهار .. فكم من الناس الآن (يقصد فى هذه المجتمعات) من يستطيع ان يتناول طعامه ، عندما يحس بالجوع ، لا كما تحدده اللوائح اللازمة للمدنية الحديثة ؟ .. ان هناك اناسا كثيرين يتناولون عشاءهم في ساعات متاخرة من الليل ، وقبل ان يذهبوا الى النوم مباشرة ، ومنهم من يتناول افطاره ، وهو لا يزال بين النوم واليقظة ، وغداءه حيثما تسمح قوانين العمل بذلك .. ان وقت الغداء ليس مقيدا ببطون الجائعين بقدر ما هو مقيد باللوائح والقوانين .. ثم ، كم من الناس يأوى مبكرا الى الفراش ؟ .. ان معظمنا ينتظر حتى يستطلع آخر الاخبار من التلفزيون ، أو على حسب ما تسمح به « وردية » العمل او المصنع .. ان طرق حياتنا قد أخذت فى الابتعاد

والاستقلال عن دورات الطبيعة ، فهناك علىسبيل المثال حالة من الحالات التي تجعلنا نسلخ عن الطبيعة .. هذه الحالة تتمثل لنا في الاعتماد على الاضاءة الصناعية ، هذه الاضاءة التي تيسر لنا تحويل ليلنا الى نهار » .

ثم يتساءل ديتفورث « هل هذا الانسلاخ عن دورات الطبيعة له علاقة بتزايد حالات الاضطرابات العصبية في مجتمعاتنا الحديثة ؟ » .

وعلى ذلك يستطرد فيجيب « لقد لا حظ الأطباء في عشرات السنين الماضية تزايد حالات المرضى الذين يحضرون اليهم وهم يشكون من أعراض تشبه تلك التي تظهر على المسافرين الذين يتخطون حاجز الزمن في اسفارهم الطويلة شرقا وغربا ، والواقع ان هؤلاء الأطباء بدأوا يستقبلون من هؤلاء المرضى اكثر من المرضى الشاكين بأمراض عضوية يمكن تشخيصها » .

ويعود ديتفورت ليتساءل من جديد « ثم ماذا عن هذا الانتشار المتزايد لوباء الأرق والقلق بين الناس ؟ .. وهل لهذه الشكوى علاقة بانتهاك القوانين او النظم الطبيعية » ؟

ثم يسوق اجابة على تساؤله لعالم النفس الألماني **ف . فون جيبساتل** الذي لخص كل هذا الموضوع في جملة مقتضبة : « انه لم يكن من قبيل الصدفة أن يخترع الانسان « برشامة » النوم والأرق والقلق في الوقت الذي ظهر فيه المصباح الكهربي » !

لكن الانسان يختلف عن هذه الكائنات اختلافا جوهريا .. هذا الاختلاف يتمثل لنا في الادراك والادارة ، فهو يدرك المغزى الكامن وراء الزمن ، ويعرف نظم الطبيعة ، واثرها على كل الكائنات ، وقد يؤخر في أوقاته ، وقد يقدم فيها ، وقد ينتهك القوانين الطبيعية ، وقد يحافظ عليها ، ويأكل متى يشاء ، وينام وقتما يريد ، لكن النبات والحيوان محكوم بنواميس خاصة ، فهو ليس بمدرك ، كما أنه بغير ارادة .. أي انه لا يملك امر نفسه ، ولا يستطيع ان يتصرف كالانسان ، او يحمل معه أداة لتوضح له الوقت كما نفعل نحن في حياتنا اليومية .. لكن أداة الوقت تنبع من داخله .. من هذه الساعة البيولوجية التي تحدد له زمنه ، فلا يستطيع أن يعصى لها أمرا .

• • •

ايقاعية الزمن في أجسامنا

ان انضباط التوقيت البيولوجي داخل اجسامنا يختلف ــ بطبيعة الحال ــ من انسان الى انسان ، فلسنا «نسخة بالكربون » من بعضنا ، ولوكنا ، لما استقامت حياتنا ، فعلى الاختلاف تقوم الحياة ، وبدونه تركد وتبور ، الا أن هذا موضوع آخر نرانا في حل من التعرض له هنا : **لكن يكفينا أن نذكر أن هناك مجموعة من البشر تستطيع أن تجعل من امخاخها ساعة زمنية مضبوطة ، حتى ولو لم تاخذ قسطها من الراحة المطلوبة** ، ومثل هؤلاء الناس يخبروننا بأنهم يستطيعون استخدام ادمغتهم بدلا من الساعات المنبهة (اى ذات الجرس) ، وانه بامكانهم ان يستيقظوا في الوقت الذي نحدده أو يحددونه ، ربما بتوقيت يقع في حدود خمس دقائق زائدة

أو ناقصة عن الموعد المطلوب ، اى كأنما هنـاك مؤشرات غير منظورة تستوحي الأمر منا ، وتشير الى الزمن مقدمـا ، فاذا جاء الميعاد الزمنـي الطبيعي ،« دق » الزمن البيولوجي في ادمغتهم ، ليوقظهم من نومهم في التو واللحظة !

كيف يحدث هذا ؟ .. وما السر الكامن وراءه ؟ .. لا احد يعرف يقينا .

ومن مظاهر ايقاعية الزمن أيضا يجيء ذكر النوم فى المقام الاول ، فالذين يحيون حياة منتظمة ـ حياة لا ارتجال فيها ولا فوضى ، فيأكلـون بميعاد ، وينامون في نفس الميعاد .. الخ ، اوفى اوقات محددة من اليوم ، كالنوم عند الظهيرة مثلا ، مثل هؤلاء الناس قد تضطرهـم ظروف خاصة أوعارضة تحول بينهم وبين الزمن المحدد لنومهم ، وهنا لايمر الأمر عليهم مرورا عاديا ، بل يحسون بدوافع خفية من الانهاك والقلـق والعصبية ، وقد يظهر الارهاق واضحا علـى وجوههم ، وكأنما الساعة البيولوجية تبعـث باشاراتها مقدما بأن موعـد النوم قد وجـب ، فيحس الجسم بالخمول والاسترخاء وقد يستمر ذلك ساعة ، او اكثـر او اقل ، وبعدها قـد يضيع أثر « الحيوية التي تدق فى داخلنا دقات غير مسموعة ، وهنا ـ وبعد أن يمر هذا التوقيت الزمني ، ويصبح ماضيا ـ هنا فقط يعود الجسم الى حالته الطبيعية ، حتى ولو لم يأخذ قسطة من النوم المطلوب .

أى أن ظاهرة حلول النوم ظاهرة زمنية ،ولو لم تكن ، لما اختفى من الجسم الانهاك والتعب ولكـن التعب مظهر لمؤشرات من مؤشرات الزمن البيولوجية ، فاذا مر توقيته ، ولم نستـجب لندائه ، عاد كل شيء الى أصله .

وهناك تجارب خاصة من ذلك النوع الذى يعرفه علماء النفس باسم الايحاء تحت حالة من حالات التنويم ، وفى التجارب يوحى لانسـان منـوم بأنه سيستيقظ فى تمام الساعة السادسة والربع مثلا ، وما أن تعلن الساعة التقليدية هذا الزمن ،الا وتنشط الساعـة البيولوجيـة ، وترسـل « تنبيهها » الى الانسان المنوم ، وتحثه علـى ضرورة الاستيقاظ فى التو واللحظة ، وبالفعل يستيقظ في الموعد المحدد .

مثل هذه التجارب كثيرة ، لكن احدا لايعرف كيف يستطيع المخ ان يحسب الزمن ، او ان يعد مرور الساعات والدقائق ، فيستجيب لها بدقة وكفاءة تدعو الى الدهشة والاثارة والاعجاب .

لكن العلماء لم يأخذوا مثل هذه الامـور اخذا عابرا ، ولا اعتبروها حقائق يسلمون بها تسليما ، كما أنهم ـ كما هي عادتهم دائمـا ـ لا يحبون أن يقفزوا الى الاستنتاجات قفـزا ، بل ان مثل هذه الظواهر الغريبة لا بد ان تخضع لمزيد مـن التجـارب والمشاهـدة والفحـص والتمحيص داخلنا ،

يذكر لنا ج . ويترو استـاذ تاريخ علـم الرياضيات وتطبيقها بجامعة لندن فى كتابه الشيق « ماهو الزمن » وتحـت فصـل كامل بعنـوان « الساعات البيولوجية » يذكر شيئا عن تجربة شهيرة اجريت فى عام ١٩٣٦ ، وتناول الباحثون فيها شخصين متطوعين ، حيث وضعا فى مكانين

معزولين تماما عن هـذا العالم ، ولقـد قضىالشخص الاول ٤٨ ساعـة ، وقضى الثاني - بمعزل عن الاول - ٩٦ ساعة ، ولقد استطاع هذان الشخصان - كل على انفراد - أن يقدرا مرور الزمن في عزلتهما بدقة وكفـاءة ، بحيث وصلت نسبة الخطأ فقط الى ١٪ ، وهذا يدل على ان المخ كأنما يمتلك عدادا زمنيا ، او كأنماله احساس غامض بالزمن، رغم ان الزمن لانعرفه الا من خلال الساعة ، او من وضع الشمس فى السماء .. ذلك ان الحركة زمن ، وان الزمن حركـة .. اى أن كليهمـا ينبع من الآخـر ، فدوران الأرض مثلا ، هو الذى يعطينا الشعور بالزمن ، (تعاقب الليل والنهار) ، كما أنـك لاتستطيع أن تقدر الحركة - اية حركة - الا اذا نسبتها للزمن وثمة تجربة اخرى أكثر قسوة ، وفيها عزل كل من **شانييل كليتمـان ، وبروس ريتشارد سون** الباحثـان بجامعة شيكاغـو ، نفسيهما فى كهف « **الماموث** » بولاية كنتوكي فى عام ١٩٣٨ لمـدة ٣٢ يوما (**شكل ٢**) ، وذلـك بغرض دراسة ظاهرة الزمن البيولوجي ، وعلاقته بالنوم ، ولقد ارادا أن يحورا زمن اليوم التقليدى ، فجعلاه ثمانية وعشرين ساعة بدلا من الاربعـة والعشرين ساعة التي تكيف الجسم بها ، وتأقلم عليها .. فكانا ينامان تسع ساعات كاملـة فى الظلام ، ثم يستيقظان ويعيشان علـى ضـوء صناعي بقية يومهما الجديد - اى تسعة عشر ساعـة .

والسؤال المطـروح الآن : هل يستطيـع الجسم أن يتوافق مع ايقاعية الزمن الجديدة ؟

الواقع أن النتيجة قد تختلف باختـلاف الانسان ، فلقد كتب العالمان الشابان فى مذكراتهما: أن أحدهما - اى ريتشاردسون - قـد استطاع أن يساير الظروف الجديدة بعدة أيام قليلـة ، وان حرارة جسمه - وهي المؤثر الحقيقي لايقاعية الزمن مع العمليات الفسيولوجية - قد توافقت تماما مع اليوم الجديد الطويل ، فقبيل النـوم تبدأ درجـة حرارتـه فى الانخفاض لمدة تسـع ساعات ، وعندما يستيقظ يراها وقد ارتفعت لتساير النشاط اليومي المعهود لمدة ١٩ ساعة ، وهذا ما يحدث لنا فى ظروفنا اليومية العاديـة أيضا ، اذ ترتفـع الحـرارة قبيل اليقظـة . وتنخفض قبيل النوم ، وتستمر في انخفاضها أثناءه . ثم تعود للارتفاع قبيل كل يقظة جديدة

وعلى العكس من ذلك كانت حالة كليتمان ، فلقد رفضت ساعته البيولوجية أن تتجاوب مع اليوم الجديد الشاذ ، واحتفظت بتوقيتها القديـم ، ولهذا كان يقضي يومه غالبا في حالة من العصبية والانهاك ، وبالليل يصاب بحالة من الأرق والقلق ، ولقد ظلت درجة حرارة جسمه تحتفظ ايضا بالمعدلات التي كانت عليها فى الأيام العادية .

وفى تجربة حديثـة تمت فيما بين عامـي ١٩٦٨ ، ١٩٦٩ ، قضى رجلان خمسة شهـور وهما معزولان عن العالم فى كهفين منفصلين ، وليس لديهما من وسيلة يعرفان بها مرور الزمن ، وبعد أسبوعين من مكوثهما فى كهفيهما ، تغيرت عندهما الساعة البيولوجية ، واصبح يومهمـا يومين من أيامنا .. اى ان الاسبوعين قد مرا عليهما وكأنما هما اسبوع واحد ، أو أن الاربعين يوما من أيامنا قد انقضت عندهمـا كعشرين يوما ، والغريب أن الانشطة البدنية المصاحبة للنوم واليقظة ، قد تغيرت بدورها لتساير يوما طويلا مداه ٤٨ ساعة كاملة ، ولقد كانا ينامان



شكل ٢

كليتمان وريتشاردسون بعد خروجهما من كهفهما ،وبعد أن أتما دراستهما علم الزمن البيولوجى .

مثلا ما بين ١٦ ـ ٢٠ ساعة،ثم اذا استيقظا من هذا النوم الطويل ، قالا انهما لم يناما لاكثر من ٨ ـ ١٠ ساعات ، ثم يقضيان « اليوم » ـ أي ٢٨ ـ ٣٢ ساعة في نشاطهما « العادى » ، وفيه كانا يأكلان ثلاث وجبات فقط .. وهلما جرا ،والواقع أن احدا لا يستطيع أن يعرف تعليلا معقولا لذلك ، وكل ما قيل فى هذا المجال ليس الا من قبيل التكهنات .

ومع ذلك ، ومن خلال الملاحظات التى يعرفها معظم الناس ، ومن خلال دراسات العلماء يتضح لنا ان الكائن البشرى لا يولد بزمنه البيولوجي الذى يستيقظ به ، وينام عليه ، كما هو الحال عندنا نحن معشر البالغين ، بل ان ايقاعية الزمن في الوليد ليس لها ضابط ولارابط ، فكثيرا ما يستيقظ وينام مرات عديدة بالليل والنهار وشيئا فشيئا يكتسب الطفل زمنه البيولوجي ، وبه يتوافق مع الزمن البيولوجي للوالدين ، فينام حينما ينامان ، ويستيقظ حينما يستيقظان .. **أى أن التوقيت هنا شيء مكتسب**

• • •

ساعات بيولوجية غريبة ومتزامنة

وليست ايقاعية الزمن وعلاقتها بالنوم اوالطعام هى الوحيدة الكامنة في اجسامنا ، بل هناك ـ فى الواقع ـ ازمنة كثيرة متفاوتة ، لكنها تتشابك مع بعضها كما تتشابك تروس الساعة فتدور كلها كوحدة واحدة متناغمة ، ومنها ان تحدد فترات زمنية معينة .

وايقاعية الزمن البيولوجي قد تظهر فى الصحة والمرض ، وقد تنعكس ايضا على امزجتنا وطباعنا ، ففي بحث حديث ـ نسبيا ـ من اعداد العالم الالماني **الشهير ج . اسكوف** ، والمنشور في **مجلة العلم** Science بعددها الصادر فى عام ١٩٦٥ ، يذكر اسكوف حوالي ٥٠ وظيفة عضوية فى جسم الانسان تعتمد على ايقاعية الزمن ، ثم فى تقرير آخر أعده خصيصا لهيئة الصحة الامريكية فى عام ١٩٧٠ يشير بالتفصيل الى العديد من الظواهر البيولوجية الملازمة للانسان في صحته وفى مرضه ، والتى تعتمد ايضا على ايقاعية الزمن البيولوجى .

ومن بين ما ذكره آسكوف ان الانسان والحيوان قد يستجيب لدواء فى فترة زمنية محددة من اليوم اكثر من استجابته لنفس الدواء فى زمن آخر ، كما أن حساسيته للكشف بالاشعة السينية قد تختلف باختلاف الزمن .. وهكذا .

ويبدو كذلك أن بعض الامراض يمكن تشخيصها من ايقاعها الزمني ، فالملاريا مثلا تحدث رعشة فى الجسد ، مصحوبة بأرتفاع درجة الحرارة فى فترات زمنية محددة ، ومن الامور الاخرى المثيرة التى ذكرها لنا **دكتور س . ب . ريشتر** من مستشفى بالتيمور بأمريكا حالة مريضة استمرت طريحة الفراش لمدة تسع سنوات كاملة ، وكانت فى كل يوم ، بداية من الساعة التاسعة مساء وحتى منتصف الليل تصاب بحالة تغير فى الشخصية ، فلا تستطيع ان تتكلم أو تمشي أو تعتني بنفسها ، ويعلل ريشتر هذه الحالة بقوله : **يبدو أن هناك ايقاعات زمنية مرتبطة بتغيرات فسيولوجية او كيميائية اونفسية ، وانها فى ساعة محددة تتداخل بطريقة**

شاذة ، وبعد مرور فترةمحددة ايضا ،تنفصل ،وتعود المريضة الى حالتها الطبيعية ، اى كأنما هذا المرض موقوت بساعة بيولوجية مضبوطة علىالتاسعة من مساء كل يوم !

ويذكر ويثرو ايضا أن هناك بعض ادلة علىان بعض الامراض النفسية والعصبية قد تأتي على هيئة نوبات فى أوقات محددة من العام ، كماأن هناك حالات اخرى تتعرض للهزال ونقص الوزن في فترة معروفة من السنة ، ثم انها تتكررفى نفس الفترة من كل سنة ، وكأنما هذه الامور محكومة بتوقيت بيولوجي مرتبطبتقويمنا السنوى .

وفى مؤلفه الروسي «ساعة الطبيعة الحية» يذكر أ . ايم ان كلالحيوانات تتعرض فيالفصول السنويةالمختلفة لتغيراتكيميائية وفسيولوجية،ولا يستثنى الانسان من ذلك ، ثم يدلل على ذلك بتجربة أجراها العالم الروسي ف . كوفالسكىعلى ٣٧٤٦ شخصا فى كييف ، ولقد تبين مثلا ان نسبة الهيموجلوبين فى الرجال تبدأ فىالزيادةببداية فصل الربيع ، وبالاخص فى مارس ، فى حين أن هذه النسبة ترتفع عند النساء فيالشتاء ، وعلى الاخص فى يناير ، أما اقل نسبة للهيموجلوبين ظهرت فى الرجال ، فكانت فىاغسطس ، وفي النساء كانت فى يوليو ، وهكذا تسير هذه الامور فى دورات سنوية منتظمة .

والمعروف من قديم الزمن ان درجة حرارةالجسم والاخراج والجوع والنوم .. الخ ، تخضع لفترات زمنية محددة ، لكننا لم نعرفــ الا حديثا ــ أن هذه الظواهر تخضع لايقاعية منتظمة تدفعها من داخلنا ميكانيكية زمنيةتتوافق مع الزمن الطبيعي اليومي أو الشهرى . والتجارب الكثيرة جدا التي أجراها العلماء تحتظروف محددة ومقننة ، قد أيدت هذا القول ، ليس فقط على مستوى الانسان ، لكن الحقيقةتتضح أكثر واكثر فى حالة النبات والحيوان ، وهذه سنعود اليها فيما بعد .

ومن الايقاعات الزمنية المحددة فى اجسامنا، والتي لها آثار هامة جدا فى حياتنا نذكر النبض ، فنبضنا كدقات ساعاتنا ، أى انكتستطيع ان تقدر الزمن ــ في الظروف الصحية السليمة ــ من خلال النبض ، أو تقدر النبضبالزمن .. ففى الحالات العادية تنبض قلوبنا ٧٢ نبضة فى الدقيقة ، وفىالاطفال قد يكون معدلالنبض ضعف ذلك ، ولا يزال هذا المعدل ينقص بالتدريج بمرور الزمن ، حتى يصل الى معدلهالمعروف فى البالغين .

ومن الايقاعات او العمليات التي تتم فىفترات زمنية محددة نذكر التنفس ، وعدد كريات الدم التي تصل الى ادناها في الساعاتالاولى من الصباح ، ثم ترتفع الى اقصاها فى النهار .. وافراز الغدد الذى يرتفع عند قيامنامن النوم ، ليجابه متطلبات النشاط اليومي ، ولا ننسى ايضا أن نذكر أن الصفاء الذهني قديبرز عند بعض الناس فى أوقات محددة ، وفى غيرها قد يصيب الذهن تكاسل وبلادة ، كما انالمخ تجتاحه فترة نشاط كهربية غير مفهومة كل ٩٠ دقيقة ، اضف الى ذلك ان موجات المخالتي تظهر فى جهاز رسام المخ الكهربائي تكرر نفسها على فترات زمنية قصيرة ومحدودة ،وكأنما هي أيضا تنبض بالنشاط كما تنبض القلوب ، مع الفرق طبعا بين نبض هذه وتلك .

ومن علامات الساعة البيولوجية المضبوطة تبرز الدورة الشهرية عند اناث البشر (وكذلك الحيوان) ، فكل ٢٩ أو ٣٠ يوما تلعب الهرمونات لعبتها بتوافق وتناسق عجيبين ، **فيرتفع** تركيز هرمونات ، وينخفض غيرها ، وما انخفض يعود الى الارتفاع من جديد حتى يصل الى غاية اكتماله ، والواقع أن الهرمونات هنا تبدو وكأنما هي تنمو (تتركز) كما ينمو الهلال الوليد ، حتى يصير بدرا مكتملا ، ثم اذ به ينقص شيئا فشيئا .حتى يعود الى المحاق ، وكذلك « تشرق » هرمونات « وتأفل » اخرى ، وما بين شروق وأفول يزيد التركيز في هرمونات شيئا فشيئا . او ينقص في غيرها شيئا فشيئا ، وكل هذا يتم في تسعة وعشرين يوما ، وكأنما أجسام الاناث قد اكتسبت توقيتا قمريا ، كما أن الولادة تتم بعد تسعة اشهر كاملة ، اى كأنما ظهور الجنين يشير الى الزمن ، أو أن الزمن يشير الى حجم الوليد ونموه وتطوره ، وهكذا تسير الامور بدقة وتوازن يدعوان حقا الى خشوع فكرى أصيل .

ويكفينا هنا ما قدمنا عن الانسان ، وسوف تتضح لنا الحقيقة أكثر في النبات والحيوان .

• • •

دقات قلب المرء !

احيانا ما يحمل الشعر بذور العلم ، ومن هذا الشعر الذى ينطق به شاعر ملهم قوله فى ربط الزمن ببيولوجية الايقاع في القلوب :

دقات قلب المرء قائلة له ان الحياة دقائق وثوان

وأيا كان المعنى الذى يقصده شاعرنا ، فان القلب وحده لا ينبض ولا يدق ، بل ان النبض قد يكون شيئا متوارثا فى الخلايا ذاتها .. فانقسام الخلية يتم فى زمن محدد ، ثم ان هذا الزمن يختلف بين مخلوق ومخلوق ، فمن الخلايا ما تنقسم كل ربع او نصف ساعة ، أو ساعة ، أو بضع ساعات ، أو يوم ، أو ما شابه ذلك ، لكن هذا الانقسام يتطلب العديد من العمليات الكيميائية المعقدة التي تتم — فى توافق — على فترات زمنية محددة ، وهي هنا أيضا أشبه بالتروس فى ساعة ، والساعة من صنع أيدينا ، وقد نصنعها لتسرع كما نشاء ، أو تبطىء كما نريد .. المهم هو انضباطها مع الزمن الطبيعي ومسايرتها لاحكامه ... وكذلك تختلف خلايا عن اخرى ، فمنها ما « تدور » عملياتها بسرعة ، فتؤدى الى انقسام سريع ، ومنها ما تبطىء ، أو ما بين ذلك تكون الامور .

لكن دعنا من الخلايا الى حين ، ولنعد الى قلوبنا او قلوب الحيوانات ، ولنتساءل : ما الذى يتحكم في هذه القلوب ، ليجعلها تدق دقات تفصلها فترات زمنية محددة ؟

الذى يتحكم في ذلك شيء صغير يمكن تشبيهه برقاص الساعة (**مجرد تشبيه**) ، وهو يتكون من عقدة صغيرة قوامها نسيج خاص على الاذين الايمن للقلب ؛ وفيها تكمن عدة آلاف من الخلايا ذات النشاط الكهربي المميز ، تسمى منظم ضربات القلب Pace Maker ، أو منظم خطواته أو دقاته ، ولهذا المنظم أهمية كبرى على حياتنا ، فان انتظم ، انتظمت قلوبنا ، وان

اضطرب اضطربت .. وبدون الدخول فـى التفاصيـل يكفي أن نذكر ان توقيت انتشـار النبضة الكهربية واستجابة آلاف الملايين مـن خلايا قلوبنا لها ، وما يتبع ذلك من تزامن دقيق فى الانقباض والانبسـاط ، بحيث يؤدى القلب مهمته على الوجـه الاكمل .. كل هذا وغـيره يحتـاج الى ايقاعيـة زمنيـة غايـة فى الدقـة والحساسية ، فانتشار النبضة الكهربيـة في عضلات قلوبنا، تجعلها تنقبض لها دفعة واحدة ،بل هي تسرى على هيئة موجات لها توقيـت زمني معلوم ومحسوب بكفاءة نادرة .

عندما تنطلق النبضة الكهربية من المنظم ،وتسرى من الاذين الايمـن الى الاذين الايسـر تجعلهما ينقبضان مرة واحدة ليدفعا الدم الى البطين الايمن والايسر ، وفى هذه الاثناء بالضبط تصل النبضة الكهربية الى مركز ثان ليتحكـم فيها .. هذا المركز اسمه العقدة الاذينبطينيـة 'Atrioventricular node ، ووظيفتها أن تؤخر النبضة الكهربية وتختزنها للحظة خاطفة ، وبهذا تمنح الاذينين فرصة ذهبية ليتخلصا من آخر قطرة من دم يمكن أن توجد فيهما، ولتصبهما فى البطينين ، وعنـدئذ 'فقط تتحرر النبضـة المختزنة فى العقدة ، وتنتشر سريعا من خـلايا شبكة من الالياف التي تتوزع خلال خلايا عضلات القلب ، ولقد تأسس هذا التوزيع بحكمة لا يمكن اغفالها ، وبحيث تنتشر النبضة الكهربية بين الدموى لينطلق الى الجسـم ليغذيه ، او الـى انقباض يبدو امامنا (لو كان النبض يرى مـن خلال فيلم بطيء) كما لو كانت هناك قوة خفية تعصر القلب اعتصارا ، وبهذا تحرره من حمله الدموى لينطلق الى الجسم ليغذيه ، أو الـى الرئتين لتنقيه .. كل هذا لا يمكث الا لاقل مـن ثانية واحدة ، او ربما نصف ثانية كما فى قلوب الاطفال ، أو القلوب البالغة التي تضخ بمعدلات أسرع ، استجابة للمجهودات العنيفة .

وهكذا ينبسط القلب وينقبض بمعدل ٧٢ مرة فى الدقيقة ، او ٤٣٢٠ مرة في الساعة ، او ١٠٣ر٦٨٠ مرة فى اليوم ، او ٠٠٠ر٣٧٨٥٠ مرة فى السنة ، او ٠٠٠ر٠٠٠ر٦٤٩ر٢ لمن يعيش ٧٠ عاما .

والى هنا قد يبرز أمامنا سؤال آخر : وماالذى يجعـل منظم القلب يتزامـن ، او يطلـق نبضاته فى فترات زمنية محدودة ، وبحيث يبدولنا وكأنما هو ساعة تدق ؟

والواقع اننا لا نعرف هنا الا الظاهـر ،**فظاهر الامر أن خلايا المنظم « تنبض » وتتحكم في نفسها ، أو هكـذا خلقت ونشات فجاءت لتؤدى مهمة محددة ، أما كيف عرفنا ذلك ، فهذا يرجع الى سلسلة من التجارب المثيرة التى قام بها دكتور ايزاك هارارى ومساعدوه مـن جامعة كاليفورنيا ، فلقد استطاعوا أن يستنبطوا طريقة لتفكيك خلايا القلوب وعزلها عن بعضها ، ثم وضعوها في محلول غذائي خاص لتعيش فيه ،وتواصل الحياة ، وعندما فحصت منها قطرة تحت عدسات الميكروسكوب ، اتضح أمر مثـير وغريب ، فمن بين كل حوالى مائة الف خليـة توجد خلية واحدة تنبض فى ايقاعية منتظمة .**

ثم حدث ما هو أغرب واعجب ، فلقـد بدأت خلايا القلب تنمو وتتكاثر وترسل شبكـة دقيقة من الخيوط الحية التي توصلها ببعضها .وعندئذ بدأت خلايا القلب تستجيب لهذه الخلايا

القليلة النابضة بذاتها ، وكأنما هذه القلة القليلةتشير الى **كل الخلايا لتنبض وتعرف ايقاعية رتيبة ، أو كأنما هى بمثابة ((المايسترو)) الذى**يوجه الفرقة الموسيقية لتعزف سيمفونيتها .

ويتضح من تجارب اخرى ، أن تلك الخلاياالنابضة فى محاليلها كانت في الاصل تدخل فى تكوين منظم القلب ، والخلايا غير النابضة والكثيرة هى التى تكون عضلات القلب ، ثم ان هذه الخلايا النابضة قد شوهدت وهى تنبض عند بدايات تكوين قلوب الأجنة ، لكن ما الذى يدفعها لتنبض ، فلا احد يعرف ، كل ما عرفناه ان نبضها قد يسرع ويبطيء حسب الرسالة الواصلة اليها من الجهاز العصبي المركزى ، اماإذا تركت لحالها ، فانها تنبض بمفردها ، وكأنما دقاتها أو نبضاتها تقول لنا ((ان الحياة دقائق وثوان)) !

• • •

والخلايا العصبية تعرف الزمن

وقبل ان نتعرض لحياة الكائنات التي تضبط حياتها مع الزمن ، كان لزاما علينا ان نقدم البدايات ، اذ يبدو ان الخلايا ذاتها تحتفظ فى داخلها بمؤشرات غامضة لقياس الزمن ، ثم هى تستطيع أن تعرف كيف تتعامل مع الزمن !

فحركة القلب أو حركة منظمة زمن ، أوزمنه حركة ، وكذلك قد يتحول الزمن فى الخلايا العصبية الى حركة ، ومن هنا دعنا نبدأ قصة اخرى مثيرة من قصص الكائنات مع الزمن .

فكما قام هارارى ومساعدوه من قبل بتفكيك خلايا القلب ، ودراسة السر فى نبضها ، قام عالم آخر يدعى **فيلكس شتروموازر** من معهد التكنولوجيا بجامعة كاليفورنيا بدراسة **أثر الزمن على حياة قوقع ،** عله يعرف ان كان يعي الزمن ، وبه يهتدى .

وتبدأ سلسلة التجارب باحضار عدد من القواقع البحرية الملتصقة على صخور بعض الشواطىء ، ثم وضعها فى حوض به ماء بحر ، وعلى الحوض مصباح كهربى يضىء ويطفىء فى فترات زمنية محددة ، ولقد بدأ شتروموازر تجربته بتقديم الطعام للقواقع فى أوقات معينة .. أى في الثامنة من صباح كل يوم ، والثامنة من مساء اليوم نفسه ، وقبيل تقديم وجبة الافطار والعشاء ، كان يضىء المصباح لدقائق ، ثم يطفئه ، وهو يريد من وراء ذلك أن يدرب القواقع على ان اضاءة المصباح تعنى حضور الطعام ، وبعد مرور عدة ايام ، تعلمت القواقع هذا الدرس البسيط ، فما أن يضاء المصباح ، حتى تتحرك هنا وهناك فى انتظار ما يجود به صاحبها عليها من طعام ، وهنا عرف شتروموازر ان كل شيء على ما يرام .

فى الخطوة التالية اخذ العالم قوقعا وحطمه ، واخرج من راسه عقدة عصبية صغيرة (هى مخه البدائي) ، وفصص خلاياها بواسطة خميرة خاصة ، واخذ منها خلية وحيدة صغيرة لا يزيد قطرها عن نصف ملليمتر (وهى بهذا أضخم من خلايانا العصبية بكثير) ، ثم غرس فى داخل الخلية سلكين رفيعين جدا ، واصبحا فيها بمثابة قطبين كهربين ، وأوصل السلكين بجهاز اليكتروني

حساس للغاية ، وبه يستطيع أن يقيس النشاط الكهروكيميائي الناتج من خليته العصبيـــــة المعزولة ، والتي لا زالت تنعم بالحياة فى محلولها .

وحدث شيء مثير ، فلقد انطلقت من الخلية « اليتيمة » نبضات خاصة سجلها الجهاز علــى أشرطة الـورق التى تتحـرك ببطء ، وبسرعة محددة مع مرور الزمن ، لكن هذه النبضات كانت ترتفع بشكل غير عادى فى الثامنة مـــن الصباح ، والثامنة من المساء ، وكان معدلها في هذين الوقتين يقع فى حدود ٤٠ نبضة تظهر على هيئة خطوط مميزة ، ثم تبدأ فى الهبوط التدريجى حتى يصل معدلها الى عشر نبضات في الدقيقة الواحدة .

وزيادة النشاط العصبى يعنى صـــدور تعليمات من الخلية (او الخلايا) العصبية لانجاز امر من الامور الخاصة بالنشاط الحيوى .. اى كأنما هذه الخلية (أو غيرها من خلايا) قــد احتفظت فى ذاكرتها البدائية بالزمن ، واستطاعت ان تضبط زمنها البيولوجى على زمننا الارضى ، وان تحدد توقيت حضور الطعام بكفاءة عالية ؛ وكأنما نشاطها الزائد فى عزلتها ـ عند الثامنة من الصباح او المساء ـ بمثابة امر للخلايا العضلية فى القوقع لكى تتحرك وتبحث عن الطعام ، هذا رغم ان القوقع ليس موجودا ، فلقد مات ، والقى فى سلة المهملات ، لكن الخلية العصبية الحية لا زالت تحتفظ بذكريات الزمن ، ولا زالت ترسل أوامرها فى توقيت متزامن مع توقيتنا ، لكــن أوامرها تذهب ادراج الرياح ، أو هى على الاقل تصب نبضها في جهاز اليكترونى حساس ليوضح لنا ما يخفى علينا ، وما اكثر ما يخفى عن السمع والحس والبصر والفؤاد .

تلعب الصدفة احيانا دورا هاما فى الكشوفات العلمية ، ولقد لعبت هنا لعبتها مع خلية فى قوقع ، اذ بينما كانت الخلية تعطى اشارتها الزمنية كل صباح ومساء، اختلطت معها اشارات اخرى تدل على نشاط زائد ، ولقد استمرت هذه الاشارات عدة ساعات قليلة ، ثم هبطت ، لكن الغريب ان هذه الاشارات كانت تعود كل يوم في الميعاد ذاته ، وكأنما هناك ساعة زمنية موقوتة ومضبوطة ، او كأنما هى تدق للخلية « جرسا » ، او تقول لها شيئا !

ولقد قادت البديهة شتروموازر الى أن هذه الايقاعية الزمنية المنتظمة ربما كان لها دخل فى حركة من الحركات التى تحدث على هذا الكوكب ، وهذه بدورها تدفع القوقع لكى يتحرك .. المهم انه بالحدس العلمى استطاع ان يعلل ذلك بحركة المد اليومية التى تحدث فى البحر ، وهذه ايضا موقوتة بزمن معين ، وعلى القوقع ان « يضبط » ساعته البيولوجية على ذلك ، حتى لا تعمه المياه ، وقد يختنق ويغرق ويموت، لكن شيئا من ذلك لا يحدث ، فعندما يحين موعد المد ، تسجل الخلية اليتيمة هذا الحدث ، لكن الاحداث العظيمة تتم هناك على شاطىء البحر . فترى الالاف من القواقع وهى تتحرك الى مواقع اعلى ، ومن وراء ذلك دافع زمنى غامض نطلق عليه اسم الساعة البيولوجية .

لكن شتروموازر ـ من خلال تجاربه الكثيرة التى استمرت وقتا طويلا ـ لاحظ امرا آخر غريبا ، ففى ذات يوم بدأت احدى الخلايـا العصبية المعزولة ترسل نبضات عصبية مثيرة،

ثم توقفت ، ولما لم يستطع ان يجد تعليلا مقولالما حدث ، سجل تلك الملاحظة الشــاذة فى مذكراته ، واستمر فى تجاربــه ومشاهداتــه المعهودة .

وذات يوم تكرر نفس الحدث الشاذ .. تكررت النبضات العصبية التى استمرت ساعات طويلة،واسرع شتروموازر باحضار خلية اخرى،واوصلها بالجهاز عن طريق القطبين الكهربيين الرفيعين،فلم يختلف سلوك تلك الخلية الجديدةعن اختها .. نفس النبضات العصبية !

ونظر شتروموازر الى مذكراته ، فوجدان الفترة الزمنية بين ما حدث فى يومه ، وما حدث من قبل ، كانت في حدوداربعةعشر يوما .. لكن ، ماذا يعنى هذا ؟

لم يعرف ، ولا احد يعرف ، لكنه استمر فى تجاربه ، ليرى ان كانت هذه الظاهرة المحيرة ستتكرر مرة اخرى بعد اربعة عشر يوما اخرى ،وجاء اليوم الموعود ، ولم تتحرك المؤشرات على الجهاز ، واصيب شتروموازر بخيبة امل ،فكان أن هجر المعمل ، ولما عاد فى اليوم التالى ، وجد لدهشته ان الخلية العصبية قد بدات تسجل نشاطا زائدا .

هل يمكن أن تكون هناك علاقة بين هذا النشاط وذلك الزمن الذى يتكرر كل ١٤ او ١٥ يوما ؟ . ان هذه الفترة بالضبط نصف شــهر قمرى ، وفترتان تساويان شهرا قمريا .. لكن، ما دخل القمر هنا بالقوقع ؟ .. هكذا ربما كان العالم يحدث نفسه ويتساءل .

له في الواقع دخل ، فالمد والجزر فى البحر يحدث ايضا فى نفس هذه الفترة الزمنية ، كما ان هذه الظاهرة ــ ظاهرة المد والجزر ــ لهاعلاقة وطيدة بالدورة الشهرية القمرية ، اى كأنما القوقع هنا قد اختار التوقيت «الهجرى» او القمرى،وكأنما هو قد استوعب اوله ومنتصفه ونهايته ، وعلى هذه المواقيت تتوقف حياته . وهذا التوقيت ذاته ، نرى له مثيلا فى انثى الانسان ، اذ تنبعث من المنطقة المعروفة باسم تحت المهاد البصرى بالمخ اشارات عصبية فى أزمنة محددة ، وعلى الغدة النخامية تؤثر ،والغدة بدورها تبلغ ما استقبلت للغدد الاخرى عن طريق رسالات هرمونية محــددة (**انظــر دراستنا فى هذا الصدد بمجلة عالم الفكر ــ العدد الثانى من المجلد السابع ، بعنوان : الهرمونات أوامر ولغات**) .. وكل هذا يحدث فى ازمنة معينة ، فتخرج البويضــة بميعــاد ، وتستعد للتلقيح فى زمن خاص (عادة فى نصف الدورة الشهرية) ، وتموت بتوقيت اذا لم يتم التلقيح في غضون يومين او ثلاثة ، وينظف الرحم ويكسح ما فيه بميعاد ، وتظهر دماء الحيض فى فتــرة معلومة ، وتستمر لفترة معلومة كذلك ، لكــن ذلك لا يعنى ان الاخصاب فى الانسان يتم على حسب اكتمال البدر فى السماء ، وان كان هذا يعنى الكثير جدا بالنسبة للكائنات الاخرى الاقل شأنا ، كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد .

ونعود بعد ذلك لنتساءل : وما هى العلاقة ــ اذن ــ بين نشاط خلية فى عقدة عصبية لقوقع وبين المد والجزر ، وبين القمر ؟

لان الجاذبية القائمة بين الارض والقمر تؤثر على مياه البحار والمحيطات ، لتشدها وتحدث مدا ، او تتخلى « بقبضتها » عنها ، فيكون جزرا ، وتتكرر هذه الظاهرة في كل يوم

مرتين ، لكن هناك موجات عالية من المد تحدث كل ١٤ او ١٥ يوما ، وذلك عندما تقع الارض والشمس والقمر على خط واحد ، وعندئذ يكون تأثير الجاذبية على المياه شديدا ، فتسحبها الى الشاطىء ، وتصبح فى اعلى مستوياتها ، وعندما تتحرك هذه الاجرام السماوية ، وتأخذ مواقع جديدة ، تخف قوة الشد عن المياه ، فتعود الى انخفاضها ، وهو ما نسميه بحركة الجزر ، وطبيعى ان توقيت المد والجزر يختلف باختلاف الموقع الجغرافى ، ولكل موقع جغرافى زمن ، ولكل قوقع فى كل موقع زمن محدد ، ولا بد ان يكون لكل كائن منها توقيته بالساعة واليوم والشهر ، وان هـذا التقويم الزمنى يحتفظ به فى ذاكرته على هيئة ساعة بيولوجية معقدة ، لترشده سواء السبيل ، فما ان تجىء ساعة الصفر الا ويدق له زمنه دقات الخطر ، وهذا بالضبط ما اظهرته لنا خلية وحيدة معزولة ، واحتفظت به كجزء من تكوينها ، حتى اذا جاءت الساعة او اليوم الموعود ، لم تنس ما يجرى على شاطىء البحر ، فتظهره على جهاز خاص ، وعندما يتوجه العالم الى الشاطىء ، يجد المد بالفعل قد ظهر ، فيعود ليتدبر سرا غاليا من اسرار الحياة على مستوى خلية وقوقع ، ونعود نحن بدورنا الى آية كريمة قد توضح ايضا هذا المعنى « **اليوم نختم على أفواههم ، وتكلمنا ايديهم ، وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون** » .. اى ان المعلومات هنا قد تستخلص ، ليس فقط على مستوى يد او عضو ، بل ايضا على مستوى خلية فى قوقع .. خلية تعرف معنى الحركة والزمن والخطر والحياة ، حتى ولو كانت معزولة فى معمل .

• • •

وبالتوقيت القمرى يتناسلون

ولا شك ان التسجيلات الزمنية على مستوى الخلية ، لها انعكاسات مباشرة او غير مباشرة على سلوك الكائن الحى ككل ، ليس فقط فى تجنب الاخطار ، او البحث عن الطعام ، ولكن ذلك يتعداها ايضا الى اختيار التوقيت الامثل للتزاوج ، او لانجاب الذرية فى زمن مناسب ، او للهجرة الى اماكن معروف طقسها مقدما .. الى آخر هذه الامور التى تحدد صلاحية النوع للاستمرار فى طوفان الحياة ، او تخلفه عن الركب ، فيكون مآله الزوال والانقراض ، وكل هذا محسوب ومقدر بعامل الزمن .

ولكى نوضح ذلك ، كان لا بد ان نقدم حالتين او ثلاثا ، ليتبين لنا كم هو رائع هذا الخلق ، وكم هو منظم !

هناك نوع من المحار (Oyster ـ واسمه العلمى Ostrea edulis) الـذى يستطيب الانسان اكله ، ويقوم على العناية به وتربيته ـ هذا النوع يضع بيضه بالآلاف ، وبعد حوالى ايام ثمانية يفقس البيض ، وتخرج منه اليرقات لتقضى وقتا قصيرا للغاية عائمة وهائمة على سطح الماء ، ثم بعدها تهبط على القاع ، لتلتصق بشىء صلب . ولقد عرف الهولنديون وغيرهم عن ذرية المحار هذه الحقيقة ، فكان أن جهزوا لها رفوفا او انابيب فخارية لتستقبل الذرية ، فتلتصق عليها ، بدلا من لجوئها الى القاع الطينى للخلجان البحرية غير العميقة ، وبهذا يستطيعون

الحصول عليها — بعد نموها — بطريقة سـهلة واقتصادية ، فما عليهم الا ان يرفعوا هـــذه الرفوف من القاع ، فاذا امامهم صيد كبير وكثير

لكن هذا ليس بيت القصيد ، انما قصدنا ان نوضح معنى التوقيت الزمنى فى حيـاة تلك الكائنات ، وهذا لن يتأتى الا بالمشاهدة والتجربة والتدوين ، ولقد استمر احد علماء الحيوان يدرس الامر دراسة مستفيضة ، وعلى امتداد سنوات طويلة ، ولقد خرج من دراسته بنتائج مثيرة ، علها تنفع الصيادين ، فيضبطون زمنهم مع زمن ظهور ذرية ذلك النوع من المحار ، وبهذا يستقبلونه اثناء هبوطه على رفوفهم ، بدلا من ان يستقبلوا عليها كائنات اخرى ليس لهم فيها من فائدة .

على الصيادين ان يتوقعوا ظهور « اعظم ذرية المحار فيما بين ٢٦ يونيو و ١٠ يوليو من كل عام ، وان يكون ذلك بعد عشرة ايام من ظهور القمر كبدر فى السماء ، او بعد عشرة ايام من ظهور الهلال » ! .. هكذا يحدد عالم الحيوان .

وقد يبدو لنا ذلك وكأنما فيه شىء من مبالغة او خرافة ، لكنها هى الحقيقة التى لا مفر منها ، اذ ان ظهور اسراب اليرقات بعد ايام ثمانية من وضع البويضات ، يعنى — من عملية حسابية بسيطة — ان وضع البويضات يتم بعد يومين اثنين من بلوغ القمر بدرا ، او بعد يومين اثنين من ولادة هلال جديد .

ان الزمن هنا ايضا مرتبط بالشهر القمرى ، وهو ايضا ذو علاقة وطيدة بموجة المد البحرى التى تحدث هناك فى فصل الربيع ، وهذا يعنى اكثر ان يتم تحديد وقت التزاوج بين الذكـور والاناث بدقة وكفاءة . لكن ما هى الاداة التى تؤثر فى هذا التوقيت البيولوجى المضبوط الذى تحتفظ به هذه الكائنات فتجعلها تتقابل فى يوم موعود ؟ لا احد يعرف ذلك يقينا ، وكل ما قيل فى هذا المجال لا يخرج عن كونه عوامل طبيعية وبيئية تؤثر فى الساعة البيولوجية وتضبطها ، ومن هذه العوامل يذكرون ضغط الماء ودرجة الحرارة وسطوع الشمس .. الخ .

• • •

بالولو والقمر !

بينما كان البحارة المصاحبون لكريستوفر كولومبس — فى رحلتـه الاستكشافية حـول العالم — يخترقون بحـر الكاريبى فى سفينتهم سانتا ماريا ، لاحظوا فى يوم ١١ نوفمبر عام ١٤٩٢ سطح البحر وهو يضىء بأضواء عجيبة خافتة . وعندما اقترب البحارة ، ودخلوا هذه المياه ، الغريبة ، لاحظوا حشدا هائلا من ديدان مضيئـة ، وتساءلوا : ترى .. وكيف ظهرت هذه الحشود الهائلة ؟ .. واين كانت تختفى ؟ .. ولماذا جاءت لتسبح فى هذا الوقت من الليل بالذات ؟ .. الى آخر هذه الاسئلة الحائرة التى لم تلق جوابا شافيا الا بعد مئات السنين .. وما قصتها — هى الاخرى — اذن ؟

الواقع ان هذه الديدان العجيبة ـ ديدان بالولو Palolo ليس مكانها السطح ، بل تسكن بين الشعب المرجانية في المحيط الباسفيكى ، وعندما تحين الليلة السابعة عشرة من الشهر العربى ، وبعد غروب الشمس بأربعة وخمسين دقيقة بالتمام والكمال ، تنطلق الديدان من مخابئها بالملايين ، وكأنما هى جميعا قد ضبطت ساعتها البيولوجية بالدقيقة ، وقدرت توقيتها الزمنى بالساعة واليوم والشهر ، ليسير كل شىء الى مداه العظيم ، وكما قدر له ان يكون !

وتخرج « العذارى » أولا من مساكنها ، وتطلق للذكور اضواءها ، فتخرج الذكور على هذا النداء الضوئى من جحورها ، والى اناثها تنطلق ، وبسرعة ثابتة ترتفع ، حتى اذا أصبحت على عمق خمس ياردات من اناثها ، انطلقت بدورها ومضات متقطعة من ضياء ، والومضات بمثابة لغة تفهمها العذارى ، وتدور الذكور حول الاناث ، والاناث تجذب الذكور ، والكل يتحرك ، وكأنما هو يرقص ويدور ، ويضىء ويطفىء ، ويطفىء ليضىء .

والتوقيت هنا غاية فى الاهمية ، فعلى انضباطه تتوقف مجىء الذرية ، وبه يثبت النوع وجوده وكفاءته فى تعامله مع الزمن ، بدليل أن دودتنا هذه لازالت تواصل حياتها منذ ان ظهرت على الارض من مئات الملايين من الاعوام ، ولا زالت حتى يومنا هذا تقوم برقصاتها المضيئة عاما فى اثر عام .

ولا بد أن يقام هذا الجمع العظيم من المهرجان الراقص فى مكان واحد ، لأن التلقيح هنا خارجي ، بمعنى أن الخلايا الجنسية الذكرية والانثوية تفرز في الماء فى زمن محدد ، فتصبح الفرصة مواتية لتتقابل هذه مع تلك ، ولتأتي من وراء ذلك اجيال من المخلوقات لتعمر هذا الكوكب العظيم .

وفي النهاية يسدل الستار على هذه الديدان ، فتذوى وتظلم وتموت ، لكن بعد أن تكون قد ادت رسالتها ، ووهبت الحياة لغيرها ، وبهذا يذهب القديم ، ويأتي الجديد .. يأتي بساعته البيولوجية فى الدقيقة الرابعة والخمسين بعد غروب شمس اليوم السابع عشر من التقويم الهجرى ، وهو نفس التوقيت الذى سارت عليه أسلاف هذه الديدان ، قبل مئات ملايين السنين من ظهور الانسان !

هذا ويذكر لنا العالم الروسي ا . ايم فى مؤلفه « ساعة الطبيعة الحية » أن البحر الاسود أيضا يحتوى على أنواع من الديدان الغريبة ، وهذه لها مع التوقيت القمرى شأن آخر ، فبعض الانواع ترتفع الى السطح في الايام الاخيرة من التربيع الاول للقمر ، وفى الايام الاولى من بلوغه بدرا ، فى حين أن أنواعا أخرى تظهر فى الايام الاخيرة للمحاق ، والايام الاولى من مولد هلال جديد ، وتتكرر هذه الايقاعية الزمنية بتوقيت فريد ، ولا تخل او تمتهن المواعيد ، وكل هذا من شأنه ان يلحق الركب بظروف مناسبة ، لدرجة الحرارة او الطعام أو التزاوج أو تأثير المد والجزر ، او أن يفسح كل نوع المجال لغيره ، الى آخر هذه العوامل التي قد تحيي وقد تميت .

ويذكر لنا لوريس ومارجرى ميلن فى كتابهما « حواس الحيوان والانسان » أن احد انواع القواقع المزود بما نسميه الساعة الزمنية التي يقيس بها أوقات المد والجزر بدقة تامة ،

هذا النوع يحتفظ دائما بالتوقيت الذى نشأ عليه في بيئته ، ذلك ان هذا التوقيت يختلف من مكان الى مكان ، ثم نراهما يضربان مثلا بقوقع نقل من نيوانجلند فى باخرة ، ووضع فى علبة خاصة مزودة ببيئة قريبة من بيئته التي جاء منها ، حتى وصل الى معمل يبعد عن موطنه مايقرب من ١٦٠٠ كيلو متر ، ورغم ذلك لم ينس التوقيت الذى كان يكيف به حياته عند حدوث المد والجزر . ولقد عرفنا ذلك من سلوك الكائن ، اى من انفراج صدفتيه ، ومعدل استهلاكه للاوكسيجين ، فدائما ابدا ، وفى توقيت محدد ومطابق تماما للتوقيت الذى كان يحدث فيه المد والجزر في موطنه ، كان الكائن يفرج صدفتيه ، ويخرج منهما براسه ، ثم يتحرك ويستهلك اوكسيجينا زائدا ، ثم يعودالى الخمول والسكينة ، وتضيق صدفتاه .. كل هذا كان يتم حسب جدول زمني لا يختلف عن الموطن الذى عاش فيه ، رغم انه قد ابتعد عنه مسافات هائلة ، وكأنما الزمن كان مسجلا فى ذاكرته البدائية .

• • •

وللزمن على الشاطىء بصمات

ومن أغرب الأمور اثارة للفكر حالة نوع من السرطانات الذى يعيش على شواطىء البحار والمحيطات ويعرف باسم السرطان عازف الكمان Fiddler Crab ولقد سمى بهذا الاسم الغريب ، لأنه يملك مخلبا واحدا كبيرا لايكف به عن حركته تشبه حركة اليد وهي تضرب على أوتار الكمان .. المهم أن لهذا المخلوق قصة عجيبة مع ضبط الزمن ، فهناك من يستطيع ان يمسك واحدا منها ، ويدلك على وقتك اليومي دون أن ينظر الى ساعته ، بل هو يخبرك بذلك من « ساعة » ملونة عجيبة تنتشر على جسم هذا السرطان ، فكلما ارتفعت الشمس فى الافق تغير لون بشرته من الاصفر الفاتح الى البنى الخفيف ، حتى اذا كانت الظهيرة ، وصل لونه الى البنى الغامق ، ثم ينحسر اللون تدريجيا حتى مغرب الشمس ، ويعود فى الليل الى لون يشبه لون العاج ، ومن الغريب ان بعض الناس يستطيع ان يقدر الزمن من انتشار اللون بدقة تصل الى ساعة ، او ربما نصف ساعة ، فيقول لك مثلا : ان الساعة الآن تقع فى حدود العاشرة صباحا بتوقيت « بشرة » السرطان !

وقد يقول قائل : ولماذا نفترض وجود ساعة بيولوجية ، ولا نفترض ان اثر ضوء الشمس على بشرة السرطان هو الذى يحدد لونه ؟

والواقع أن هذا التساؤل الوجيه مردود عليه من خلال التجربة العلمية ، فهى الحد الفاصل غالبا بين التكهنات وبين الواقع ، فلو انك اخذت عددا من هذه السرطانات ، ووضعتها في المعمل بعيدا عن البحر وعن الشمس او غير ذلك من مؤثرات ، فان التوقيت الزمنى يشتغل تلقائيا من الداخل ، ويؤثر على درجة الالوان ، وبحيث تستطيع انت — لو كنت معزولا عن العالم — أن تعرف الضحى من الظهيرة من العصر دون أن تمتلك اى مؤشرات الزمن التقليدية ، اذ يكفيك سرطانا ، وبلونه المتغير والمساير للزمن ، يعطيك فكرة عن مرور الزمن .

ولا شك ان هذا دليل جديد على حقيقةهذه الساعة الفامضة التى تستطيع ان توضح زمنين : زمنا شمسيا او يوميا ، وزمنا قمريا ،وهذا الاخير يوضح للسرطان حركة المد والجزر اليومية التى تحدث كل اثنتى عشر ساعة ٥٠،٤٥ دقيقة تماما .

وغنى عن القول أن اللون الغامق الذى يكتسبه السرطان نهارا ، انما يؤدى له فائدتين : فهو يحجبه عن اعين الاعداء الطامعة فى لحمه ،لانه يتوافق تماما مع لون الارضية التى يعيش فيها السرطان ، مما يساعده على التمويه والخداع ، والفائدة الثانية : حماية له من الاشعة الشمسية ، وبالتحديد من الاشعةالبنفسجية ، لكن تلك امور معروفة مع كثير من الكائنات ، ويبقى السر دائما قائما : كيف يحدد السرطان او غيره فترات الزمن ؟!

هناك دراسات كثيرة اجريت فى معمل علم بيولوجيا البحار باقرب من وودز هول بماساشوسيتس بالولايات المتحدة على هذا النوع من السرطان ، فعندما تبدأ موجة المد فى الارتفاع ، فانها ترتفع اولا في مدخل خليج واسع يعرف باسم خليج بوزاردز ، ومن الخليج تندفع مياه المد الى الداخل فى قناة طويلة ، فتصل الى نهايتها بعد مرور اربع ساعات ونصف ساعة .. ولقد جمعت سرطانات من بداية الخليج ومن نهاية قناته ، واحضرت الى المعمل القائم هناك ، والى هنا يظهر سر غريب ، فالسرطان الذى جمع من بداية الخليج يوضح زمن موجة المد ساعة وصولها اليه ، فى حين ان السرطان الذى كان فى الداخل ، سجل زمنا متأخرا قدر بأربع ساعات ونصف ساعة ! .. اى على كل سرطان ان يكون لديه مبادىء طيبة عن حساب الزمان والمكان ، وعلى حساب التوقيت القمرى ، او موجة المد والجزر اينما حلت ، وفى اى زمن تمت .

أغرب من ذلك وأعجب أن السرطان يؤخر زمن ظهور اللون كل يوم بمقدار ٥٠ دقيقة ، وهو بذلك كأنما يريد أن يضبط « ساعته البيولوجية » على التوقيت القمرى المرتبط بحركة المد والجزر ، ونفس هذه الظاهرة تحدث ايضا في معامل العلماء ، حيث لا شمس ، ولا شاطىء ، ولا مد ، ولا جزر ، والتوقيت بين السرطان وبين المد مضبوط الى درجة كبيرة ، ذلك أن المد يتأخر كل يوم عن سابقه بمقدار ٥٠ دقيقة وعلى السرطان أن « يسجل » ذلك عن طريق ساعته البيولوجية !

اى أن لون السرطان يتحدد بزمنين : زمن شمسى (٢٤ ساعة) ، وزمن قمرى ، وهذا الاخير تتحدد فيه حركة المد (١٢ر٤ ساعة) . وبعملية حسابية بسيطة يتضح ان لون السرطان لا بد أن يسرى فى دورة يومية كاملة حتى يصل الى اقصى درجات العمق اللونى (غامق جدا) بعد حوالى خمسة عشر يوما . وهذا ما وجده العلماء بالفعل ، فتأخير ظهور اللون ٥٠ دقيقة فى كل يوم ، ولمدة ١٥ يوما ، يعيد دورة قمرية زمنها ١٢ر٥ ساعة ، وهى قريبة جدا من الزمن القمرى الذى اوضحناه سابقا (١٢ر٤) .. صحيح ان العملية الحسابية هنا قد لا يرتاح لها العقل الانساني كثيرا ، لكن السرطان كأنما يحسبها بالدقيقة والساعة واليوم ، ودون ما حاجة الى ورقة او قلم او الملم بعمليات حسابية !

لكن .. لماذا كل هذا ؟

لان لهذه السرطانات « مساكن » تحفرهاتحت الرمال ، والمد بالنسبة لها طوفان . وحتى لا تؤخذ على غرة ، كان لا بد لها من توقيت زمنىيسير جنبا الى جنب مع حركة المد ، أو دورة القمر مع هذا الكوكب ، **ومن الملاحظ دائمـا أنتلك السرطانات « تضبط » ساعتها البيولوجية أيضا مع عملياتها الحيويـة** ، لأن مجابهــــة« الطوفان » تحتاج الى مجهود ، والمجهود طاقة مبذولة ، ولكى يكون هناك مزيد من المجهود اوالطاقة ، كان لا بد من عمليات احتراق زائدة ، والاحتراق يحتاج الى اوكسجين ، ومن اجلهذا ، وقبيل حلول المد أو الطوفان ، يبـدا استهلاك الاوكسجين فى الارتفاع وهذا ما يحدثبالضبط ، حتى ولو كانت السرطانات معزولة فى معامل العلماء وبعيدا عن الشواطىء ، وعنالطوفان ، لكن الامر كله مردود الى ساعتها البيولوجية المتزامنة مع عملياتها الفسيولوجية ،فعندما تأتي ساعة الخطر ، ترتد الى الوراء حتى لا تغمرها المياه ، وقد تختفي فى جحورها مرةاخرى ، وهى لا تستطيع أن تخرج لكى تلقى نظرة على حركة الجزر ، أو انحسار الماء بعيدا ،فنظرها ضعيف ، وقد لا يزيد مجاله عن عـدة امتار أو اقدام ، ولكن الامر قد دبر لها أعظمتدبير ، ففي ساعتها البيولوجية توقيت آخر للجزر ، وعندما تأتيها الساعة الموعودة ، تخرجمن « مساكنها » كجراد منتشر ، فلا احد فيها ينادى على أحد ، لكن كل سرطان يحمل فى جوفهساعة مضبوطة مع الساعات الاخرى ــ نعنى مع السرطانات الاخرى ، ولكل مجتمع سرطاني فى أىمكان بالعالم زمنه أو ساعته التى تختلف عـن السرطانات الاخرى ، ذلك أن حركة المد والجزرتختلف من موقع الى موقع ، كما سبق أن المحنا الى ذلك فيما سبق .

وخروج السرطانات جميعا فى زمن قدرتهلها الحياة تقديرا ، ثم زحفها كجيوش غفيرة وراء المياه المنحسرة ، ليس من قبيل اللعب أوالتسلية ، ولا هو ضياعا للوقت ، بل عليـــه تتوقف حياتها .. فطوفان المد يأتى معه ببعضخيرات البحر ، وعندما ينحسر في حركة جزره ، يترك بعض الخيرات رزقا طيبا سهـــلا لسكانالشواطىء ، ووراء هـــذا الرزوق تخـــرج السرطانات فى مواقيتها ، لتأكل مما رزقها خالقهاحلالا طيبا .

لكن دعنا نقدم صورة أخـرى أكثر اثارةلاستخدام تلك الساعة العجيبة مع سمكة لها فى حركة المد والجزر مارب أخرى .

• • •

موعدنا على الشاطىء

ومن أغرب الظواهر التى على هذا الكوكبظاهرة سمكة غريبة لها مع المد والجزر قصـة اخرى مختلفة ، أو بتعبير ادق : لها مع الزمنمغامرة اكثر آثارة من مغامرة السرطـان مـع الطوفان ، فالسمكة لا تخشى الماء ولا الطوفانكما تخشاه السرطانات ، لان حياتها قد تكيفت مع الماء ، فان تركته هلكت ، وان بقيت فيــهسلمت ، ومع ذلك فهي تتركه لتتزاوج علـى الشاطىء فى موعد محدد ، ولا بد ان تحسبأيضا« الطوفان » أو حركة المد والجزر حسابــه ،

فغرابة هذه السمكة العجيبة أنها قد اتخذت من رمال الشاطيء « أرحاما » لتحضن بويضاتها حتى تكتمل أجنة ، والى هنا ــ وبعد توقيت معلوم ــ تأتي لحظات حياتها الحرجة ، فقد تصبح لها « الارحام » قبورا ، نعنى أنها قد تموت بين حبيبات الرمل بالملايين ، وقد يودى ذلك الى انقراض نوعها ، لكن نوعها لم ينقرض حقا ، فلقد أثبتت وجودها على مر مئات الملايين من السنين ، والفضل في ذلك يرجع لحياة عاشت على دقة التوقيت ، واحترام الزمن !

السمكة التى نحن بصددها اسمها « الجرونيون » Grunion ، أو الجرون ، ويبلغ طولها شبرا او أقل قليلا ، وهى غير موجودة فى مياهنا العربية ، فموطنها الاصلى يمتد على الشاطىء الجنوبي لكاليفورنيا ، وهناك يشهد الناس فصلا مثيرا من تمثيلية ضخمة تؤديها الحياة على مسرح هذا الكوكب ، والذين شاهدوها لن ينسوها أبدا ، وقد تبقى محفورة فى ذاكرتهم ما امتدت بهم حياة .

يذكر العالم البيولوجي الروسي **ايجوراكيموشكن فى كتابه « رحلات الحيوان »** وصفا مثيرا لهذا المشهد فيقول « عندما يحين موعد خروج السمك لوضع البيض على الشاطىء ، فان هذا الحدث تتناوله الصحف ، وتذيعه الاذاعة ، ربما هكذا : « سيظهر الجرونيون باكرا عند منتصف الليل » ! .. وعندما يحين الموعد ، وتدق الساعات مؤذنة بانتصاف الليل ، تكون الاف السيارات متراصة على طول الشاطيء ، وقد أوقد الناس نارا ، رغم ان ضوء القمر ساطع ، وكلما جاءت من المحيط موجة لتضرب الشاطىء ، تأتى معها بأسراب كبيرة من سمك فضي يلمع فى ضوء القمر ، أو في ضوء نار البشر ، وعندما تعود الموجة ، وتترك السمك ، فانه يزحف على الرمال ، وبينما تعود الامواج برغوتها البيضاء ، يأتي معها أفواج من السمك من وراء أفواج ، وكانه يخرج الى أرضنا من مملكة نبتون » !

ولقد بينت الدراسة أن السمكة الانثى المحملة ببويضات كثيرة تأتي مع الموجة ، وعندما تنحسر عنها تبدأ فى التو واللحظة بحفر خندق صغير لتدفن فيه الجزء الخلفي والاعظم من جسدها (شكل ٣) ، وتسرع بوضع بويضاتها فى الحفرة ، وحولها ذكر أو ذكران أو ربما ثلاثة ، وعلى الرمال تقفز وتتلوى وتزحف لتقترب من الانثي التى لا زالت فى حفرتها مدفونة ، ويوجه الذكر نفسه ، ويلقى بخلاياه الجنسية في « المخدع » ، لتكون الفرصة للتلقيح مهيأة اكثر ، ولا بد ان يفعل ذلك قبل قدوم الموجة من المحيط ، وبمثل هذا الوقت ، يحفظ خلاياه من التشتت أو الضياع ، فبويضات الانثى اولى بها من الامواج ، وعندما تنتهي المهمة على خير وجه ، تأتى موجة ، فتخلع الانثي نفسها ، وتترك نسلها ، فتغطيه حبات الرمال اللينة ، وتعود مع الذكور من حيث اتت راكبة موجتها الى المحيط !

لكن .. لماذا كل هذا ؟

هناك فى الواقع اكثر من سبب . كانما الحياة تضع امام عيوننا وتبرز لعقولنا خططها الكثيرة والمتباينة التى قدمتها لمخلوقاتها . وكأنما لكل كائن سبله فى الحياة ، وبحيث لا تأتى الكائنات نافكا مكررة .. صحيح أن السمك يضع بيضه فى الماء ، أو فى أعشاش مائية يبنيها من الاعشاب



شكل ٣

سـمك الجرونيون وقد جاء الى رمال الشاطىء مع الامواج ليضع البويضات للتزاوج .. لاحظ الاناث وهى مدفونة فى الرمل ، وحولها تزحف الذكور لتلقح البيض الذى تضعه الاناث فى الحفـرة .

البحرية ، لكن أن تخرج سمكة بمحض ارادتهاالى الشاطىء ، ثم تترك بويضاتها بين الرمال مدفونة وتعود ،فان ذلك يدعونا حقا الى مراجعة لنفس والفكر ، فهناك افكار أخرى غير تلك الافكار التلقليدية التى « عششت » في أمخاخنا من قديم الزمن !

فبويضات أو أجنة هذه الاسماك قد تضيع فى مياه محيط لا يرحم ، أو قد تأكلها كائنات لا تشبع ،كما ان نمو هذه الاجنة يحتاج الى دفء وحرارة ، ولهذا اختارت الاسماك ــ لوضع بويضاتها ــ شهور فصل الربيع والصيف (من مارس حتى اغسطس من كل عام) ، ولهذا تلقى البويضات من حبيبات من الرمل الرطبة اللينة الناعمة الدفء والحماية ، وكانما هى ــ اى الرمال ــ بمثابة رحم أم يلف جنينه ، ويحافظ عليه .. صحيح أن « الرحم » الرملى بدائي ، لكنه فعال ،بدليل كل هذه الاجيال التى استمرت ملايين الاعوام .

ولكن السر الكبير الذى لم يتوصل اليه العلماء يكمن في التوقيت الدقيق ، فكأنما هناك من ينادى على هذه الجموع الهائمة فى محيط واسع ، لكى تتجمع الى هذا الشاطىء بالذات فى وقت محدد ، ودائما ما يكون موعدها مع بداية مولد هلال جديد بيوم أو يومين أو ثلاثة ، أو عند اكتمال القمر بدرا في السماء أو بعد ذلك بيوم او يومين أو ثلاثة ايضا .. المهم أن يكون الفرق بين مولد الهلال واكتماله نصف شهر قمرى بالتمام والكمال ، وعلى هذا التوقيت نصف الشهرى تتوقف حياة الذرية ، ولا بد من شىء يوضح للسمكة الساعة واليوم والاسبوع والشهر والفصل وكل هذا مسجل لها فى ساعتها البيولوجية ،فهى التى تدق لها دقاتها ،لتنطلق هرموناتها ، وتوقظ مبايضها من سباتها ، وتحشوها بآلاف البويضات ولتكون جاهزة لتضعها فى منتصف ليلة قمرية أو بعد ذلك بأسبوعين ونصف يوم ، اى عند مولد قمر جديد ، وكل هذا يتم ــ كما رأينا ــ حسب جدول زمني محدد لا خلل فيه ولا فوضى .

وسر ذلك يتضح لنا عندما يتزامن المد والجزر مع الساعة البيولوجية ، ومع حركة الارض والشمس والقمر فعلى ساحل كاليفورنيا يبلغ المد مداه فى مولد الهلال ، أو عند منتصف الشهر القمرى ، وحينئذ تغمر المياه مساحات كبيرة من الشاطىء الرملى ، وفيها تتجمع ملايين الاسماك ، وتترك نفسها للامواج ، ولتلقيها على نهاية الشاطىء ، حيث يكون المد قد وصل الى أعلى مستوياته ،فتتناسل وتترك بويضاتها وتعود الى المحيط .

وعندما ينحسر الماء عن الشاطىء فى خلال يومين أو ثلاثة (فى حركة الجزر) ، تتعرض البويضات المدفونة لاشعة الشمس الدافئة ،وتبدأ في التشكل الى اجنة صغيرة ، ويكتمل نموها قبيل التوقيت التالى لحركة المد الجديدة وهذه تحدث بالضبط بعد نصف شهر عربى او قمرى ، فتصل اليها المياه المرتفعة ، وعندما تداعب الامواج نهاية الشاطىء ، تزيل الرمال عن هذه « الارحام » ، ثم تعرى الاجنة المكتملة وتزيل أغلفتها ، ومنها تخرج أسماكها الصغيرة ، فتسبح على الشاطىء ، وتتغذى على الكائنات الدقيقة ، وفي الوقت ذاته تأتى موجات من وراء موجات من آبائها وامهاتها التى وضعت بويضاتها منذ اسبوعين بين رمال الشاطىء .. تأتى مع كل نصف دورة شهرية قمرية ، حيث تحمل مزيدا من البويضات الناضجة ، وتفعل مثلما فعلت قبل ذلك ،ويتقابل الابناء مع الآباء ،أو الجيل الجديد مع القديم ، ثم تنحسر المياه فى ظاهرة الجزر ،

وتحمل معها الصغار والكبار ، وبها تعود الى المحيط ، ثم تتكرر الدورة على فترات زمنية محددة بكل دقة ، وكأنما الحياة تضرب على « أوتار » الزمن ، لتعزف سيفونية ذات ايقاع يثير العجب ، وفيها تجتمع سمكة ومد وجزر ومن وراء ذلك تسرى حركة ارض وشمس وقمر وبهذا يعمر هذا الكوكب .. « حكمة بالغة .. فهل من مدَّكر » !؟

وهكذا يتبين للعلماء ولنا ان الساعة البيولوجية حقيقة لاريب فيها ، رغم اننا لا نستطيع أن ندرك أسرارها .

• • •

ولها فى الفجر حياة

والعلماء الذين يدرسون سلوك الحيوان ، وعلاقته بالبيئة التى يعيش فيها ، ثم التوقيت المضبوط الذى يجب عليه أن يستخدمه لكى يساير الظروف المناسبة .. كل هذا وغيره قد اثار انتباههم الى ما فى الطبيعة من اسرار تستحق الدراسة والبحث والمعرفة ، لان ذلك يأخذ بأيديهم ، ويوجههم الى التحكم فى بعض صور الحياة ، لتكون فى صالح الانسان ، كأن يدفعوا مثلا الكائن الحى ــ نباتا كان أو حيوانا ــ لكى يزهر ويثمر فى غير اوانه ، أو يخرج ــ من كمونه ــ فى توقيت محدد ، لكى يسهل ابادته (كما فى الآفات) .. الخ

فذبابة الفاكهة أو الدروسوفيلا Drosophila ، تخرج الى الحياة على هيئة حشرة دقيقة ورقيقة ، وكأنما هى لاحول لها ولا قوة ، ولهذا كان لا بد أن تستخدم التوقيت المضبوط لكى تخرج ــ (بعد تطور يدوم ما بين أيام ثمانية وتسعة من بويضة الى يرقة الى عذراء) ــ قبيل الفجر بساعة على هيئة ذبابة ضعيفة ، ولهذا التوقيت العجيب ما يبرره ، فالذبابة قد تفقد ماء جسمها الرقيق على هيئة بخر لو انها جاءت فى الصباح أو الضحى أو عند الظهيرة ، ولهذا تخرج فجرا لكى تستفيد من الرطوبة الجوية التى تسيطر فى تلك الفترة الزمنية ، ثم انها تستطيع أن تشد من أزر جسمها الرقيق فى الساعات القليلة التى تسبق حرارة الشمس ، وما يتبعها من جفاف فى الجو ، فتكتسب بشرتها شيئا من الصلابة والمقاومة .

والعلماء الذين درسوا التوقيت الزمني لهذه الذبابة الضعيفة يضعون بين ايدينا بعض معلومات طريفة ومثيرة . فلو اننا اخذنا بويضات هذه الحشرة ، ووضعناها فى الظلام ، مع تهيئة كل الظروف الملائمة لنموها وتطورها ، فانها تفقد الاحساس بالزمن ، ولا تستطيع أن تضبطه كما يفعل اترابها ، واذا خرجت دون توقيت زمنى مسبق ومناسب ، فربما يكون الهلاك من نصيبها .

ولكى يضبط هذا الكائن موعد خروجه من خدره ، فلا بد ان يحس وهو فى طور اليرقة (الدودة) بشىء من ضوء ، حتى ولو كان الضوء على هيئة ومضة خاطفة ، فهذه الومضة تتخذها الحشرة دليلا على ان الفجر سيلوح يوما ، فتخرج بعد أيام ، وفى نفس الموعد الذى تعرضت فيه لومضة الضوء ، وكأنما هذه الومضة كانت بمثابة مؤشر الساعة الذى تحدد به الميعاد مقدما .

ولا شك أن الحشرة ـ في أطوارها المختلفة وتحت الظروف العادية ـ تضبط زمنها البيولوجي يوما بعد يوم ، ولها من شروق الفجر في الانضباط دليل ومعين ، فتضع بويضاتها في هذا الموعد لتتطور وتخرج بعد أيام حشرة يافعة في نفس هذا الموعد (شكل ٤)، واحيانا ما تلم بها ظروف تمنع عنها ضوء الفجر أو النهار ، فتسير في نموها العادى ، لكننا نراها ـ قبيل خروجها من خدرها بأربعة وعشرين ساعة تؤخر هذا الخروج الى أن « تأمرها » ساعتها البيولوجية بأن تخرج وعند الساعة المحدودة في الاربعة والعشرين ساعة الاخيرة ـ تبرز قبيل الفجر بساعة ، لتجهز نفسها ، تستعيد مقاومتها لكل ما قد يقابلها من ظروف تنال من ضعفها ..

• • •

وللصرصور ايقاعه الزمني

وثمة ساعة بيولوجية يتخذها الصرصور لوضع جدول زمنى لنشاطه ، ويتخذ فيه من تعاقب الليل والنهار له دليلا (اليوم الشمسى) ، ولهذا يبدأ نشاطه عند الغروب ، ويزيد تدريجيا حتى قبيل الثلث الاخير من الليل ، ثم يتضاءل الى أن تشرق الشمس من جديد ، فلا يكاد يرى .

وقد يجول بالخاطر هنا اننا نقصد الصرصور المنزلي ، وما هذا قصدنا ، لاننا قد احدثنا له خللا فى ساعته البيولوجية كلما أضأنا مصابيحنا الكهربية فى اية ساعة بالليل او النهار ولهذا نراه يظهر ويختفى دون توقيت زمنى محدد ، رغم أن اترابه الذين يعيشون فى المخازن التى لا تفتح الا نهارا قد سارت على التوقيت المضبوط ، فيزيد نشاطها ليلا ، ويتوقف نهارا .

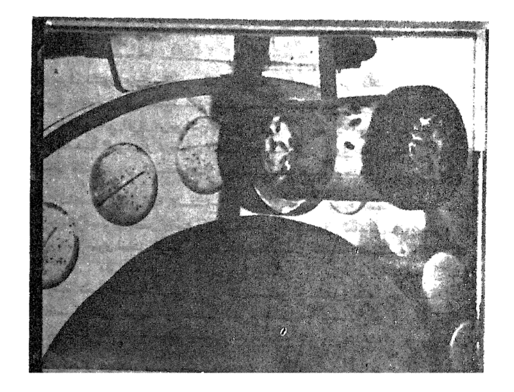
البحوث التى اجراها **دكتور ج. هاركر** من جامعة كيمبريدج ببريطانيا توضح لنا كيف تشتغل ساعة الصرصور البيولوجية ، ولقد بدا الامر كله بالملاحظة ، ثم بوضع الصرصور تحت سلسلة من التجارب لتعطينا الدليل على ان الساعة البيولوجية لا شك فيها .

ولقد جاء هاركر بعدد من الصراصير ، ووضعها تحت ظروف محددة من الضوء والظلام ، وبحيث يتوافق ذلك مع فترات الليل والنهار ، فاكتسبت الصراصير ايقاعا زمنيا وفسيولوجيا منظما ، فحيث تبدأ فترة الظلام ، يزيد النشاط ، ثم تختفى اذا حل الضوء .

لكن .. ماذا لو عرضها لاضاءة طويلة او مستمرة ؟

هنا تفقد توقيتها الزمنى ، وكأنما هناك خلل ، والخلل لا يقود لنتائج محددة ، بل تحل محلها نتائج متناقضة ومتضاربة .

ثم تأتى واحدة من التجارب المثيرة التى « يختلط » فيها زمن مع زمن ، ونعنى بذلك ان هاركر قد اتى بصرصور له ايقاع زمنى محدد ، ثم بتر ارجله حتى يمنعه عن الحركة ، ثم جاء بصرصور كان قد احدث فيه خللا زمنيا واضحا (عن طريق الاضاءة المستمرة) ، واوصل دورته الدموية مع الدورة الدموية لصرصورنا الكسيح ذى الايقاع الزمنى المضبوط (وذلك عن طريق انبوبة دقيقة للغاية) .



شكل ٤

رغم أن ذبابة الفاكهـة لا تمتلك دليلا لقياس الـزمن الا انها تضع بويضاتها بمعدلات اكبر عند الغسق ويظهر ذلك واضحا من هذا الجهاز العـداد وهو مقسم الى ٢٤ ساعة ،فلكل سـاعة وعاء خاص يسـتقبل البويضات من الحشرات الموجودة فى الانبوبة الزجاجيـة .

الصرصوران الان يتجولان هنا وهناك ، معملاحظة ان الكسيح يمتطى ظهر زميله المتحرك ، لانه مثبت عليه بشريط لاصق ، حتى لا يحدثالانفصال .. ويمر الزمن فيأتى زمن يتحكم فيه الزمن المضبوط فى الزمن الذى به خلل ! ..نعنى ان الصرصور الكسيح ذا الايقاع الزمنى المنظم (الذى يسير جنبا الى جنب مع فتراتالضوء والظلام) ، قد اخذ من صاحبه المتحرك مبدأ المبادرة ، واستطاع ان يتحكم فيه بزمنهالمضبوط ، فكان يحركه ويدفعه للنشاط ، او يوجهه للراحة والاختفاء ، وان دل ذلك على شيء، فانما يدل على ان التوجيه الزمنى يرتبط بمادة او مواد كيمائية معينة تسرى فى الدم ، وتحددالنشاط الذى يعتمد بدوره على الزمن ، او تعاقب الليل والنهار .

ولم يترك دكتور هاركر الامر معلقا ، بلذهب الى ابعد من ذلك من خلال « تحريات » علمية اصيلة ، فتوصل الى تحديد عقدة عصبيةصغيرة تحت مخ الصرصور البدائى ، ووجد بهذه عدة خلايا متخصصة في افراز هرمونات محددة ،وانتوقيت افراز الهرمونات يتوافق مع الضوء الذى تستقبله عينا الصرصور ، فغياب الضوء ،يزيد الافراز ، ويؤجج النشاط ، ووجوده يفعل العكس تماما .. اى ان الساعة هنا ضوئيةكيميائية فسيولوجية .

ولكى يتأكد هاركر من هذا الاستنتاج ، قامبفصل هذه العقدة العصبية من صرصور آخر مختل الزمن،لكن بعد ان فصل راسه عن جسدهحتى لا تشتغل العقدتان فى وقت واحد ، وهنا اعتدل زمن الصرصور المختل الزمن ، وظل ايماوهو يسير بالعقدة العصبية او الساعة الزمنية للصرصور الآخر ، فكان ينشط عند حلول الليلويختفى فى النهار ، ثم انه كان يفعل الشيء نفسه، حتى لو وضع تحت اضاءة مستمرة ، او ظلاممستمر ، فالذى يحدد له زمنه الان هى تلك العقدة العصبية التى تدربت من قبـــل على« حفظ » التوقيت بين ليل ونهار ، وما يتبع ذلك من افرازات ذات ايقاع محدد ومنظم ، ثمما ينتج عنه من نشاط او خمول .

بقى ان نذكر ان الصرصور المقطوع الراسلا يموت ، بل يستطيع ان يعيش اياما ، على شرط ان نمنع النزيف في عملية البتر ، وهذا امرميسر فى حالة الصراصير والحشرات عموما ، اضف الى ذلك ان التحكم العصبى فيها ليسمركزيا ــ كما هو الحال فى الانسان والحيوان التقليدى ، بل ان لكل حلقة فى جسم الصرصور« مرافقها » التى تخدمها ، وما دامت الخدمة فيها سارية ، فان هذا لا يمنع من تمتعها بالحياةاياما .

والغريب ان للصرصور ساعة اخرى تؤثرفى الساعة الكامنة تحت مخه البدائى ، وهــذه الساعة الجديدة (من الدرجة الثانية) قد تتاثربالفترات الضوئية المتقطعة التى يتعرض لهــا الصرصور مجبرا ، كان ينتقل من مخبئه نهارا،ليلجا الى مكان مظلم اكثر امانا ، وهذا من شأنه ان يحــرك في الصرصور « عقــارب » الزمن ،فيؤخرها او يقدمها ، لان انضباطها ــ كما سبق ان قدمنــا مرتبط بتعاقب الليل والنهار ، اوالضوء والظلام ، لكن ان تتدخل فى ذلك فترة ضوئية اضطرارية ، فهذا يؤثر فى العقـــــدةالعصبية ، وقد يخل بالافراز والزمن ، ومــن اجل هذا جاءت ساعتنا الثانية لتلغى ما قديحدث في الزمن من خلل،وموضع ساعتنا الثانية ليس فى مخ الصرصور هذه المرة ، بل تقع خارجالراس .

• • •

((وبالنجم هم يهتدون))

ومن اغرب الحقائق التى توصل اليها العلماء ان بعض الكائنات تستخدم النجوم فى اسفارها الطويلة؛ لكن الذى اثار عقولهم ان الارض تتحرك بالنسبة للنجوم ، ولا شك ان هذه الحركة ستؤدى حتما الى حركة ظاهرية فى هذه الاجرام السماوية فكيف يوجه الطير نفسه، ويحسب حركة النجوم التى يهتدى بها فى السماء ؟

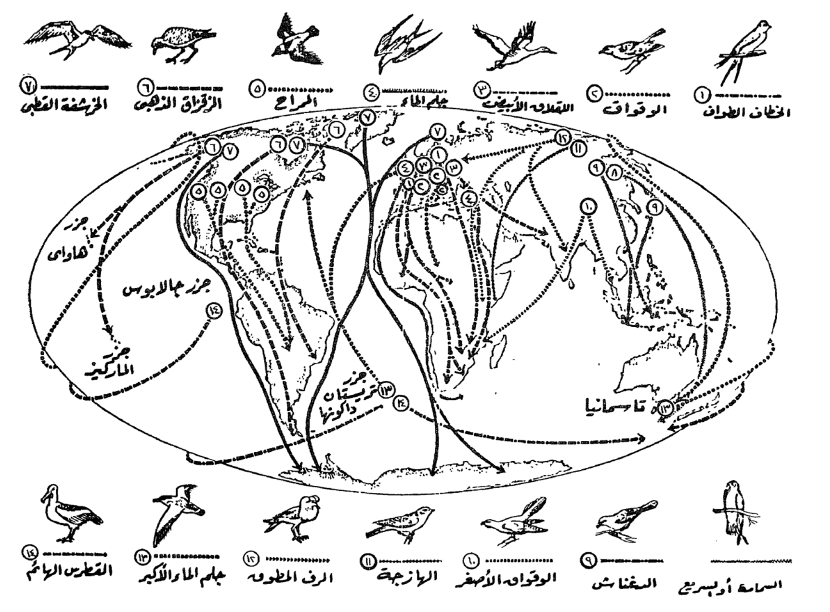
الاجابة قد تكون اغرب مما نتصور ، فالطير يبدو وكأنما هو يمتلك فى مخه الة حاسبة لتحسب له فروق الزمن الناتجة من حركة النجـــوم الظاهرية ، وبهذه الفروق الزمنية يستطيع ان يغير فى زوايا انطلاقه الصحيح ! .. كيف ؟

العالم كله يعرف الطيور المهاجرة من قديم الزمن، ففى كل موسم تحل بعض انواعها ضيوفا علينا ، وقد تعيش بيننا اياما واسابيع ، وبعدها تختفى عن الانظار ، فكما جاءت من اسفارها فجاة ، تهاجر عنا فجاة ، وهى تعرف بلادها او اهدافها التى جاءت منها تمام المعرفة ، كما تعرف ايضا كيف تجمع شملها وتعطى اشارة البدء في زمن محدد ، ثم تنطلق في رحلة جماعية قد تقطع فيها آلاف الكيلومترات ، اى ان رحلات الطير هنا ليست رحلات محلية ينتقل فيها بين عشه وبين مصدر رزقه ، ولا هى رحلات دولية . ليعبر الحدود بين دولة ودولة ، لكنها رحلات تتم على على مستوى القارات ، وفيها قد يهاجر الطير من قارة فى اقصى الشمال ، الى اخرى فى اقصى الجنوب ، واحيانا يوجه نفسه الى عدة جـــزر صغيرة فى غياهب محيط واسع ، ومع ذلك يصلها في وقت محدد، ويعرف الطريق اليها اليها بدقة قد لا ينالها اذكياء البشر (شكل ٥) ، حتى ولـو حملوا معهم بوصلاتهم ومؤشراتهم !

والواقع ان للطير هنا زمنين ، زمن محلى ، وفيه يتخذ الشمس هاديا ومرشدا ، لكن احيانا ما تختفى الشمس وراء الغيوم ، وعندئذ لا نرى الطيور تعود الى مواطنها ، ظنا منها ان النهار قد ولى ، بل هى دائما تستمر في السعى على رزقها ، ثم نراها قبيل الغروب وهى تحلق اسرابا فى طريق العودة الى اشجارها ، او نلحظها عائدة الى ابراجها (كما هو الحال فى الحمام) .. اذن ، فما الذى يوجهها في الوقت المضبوط ، لتعود الى اعشاشها قبل ان يحل الظلام ؟

انها الساعة البيولوجية .. وهى ــ هذه المرة ــ تتزامن مع حركة الشمس الظاهرية نهارا ، ثم تعد لليل ساعاته ، حتى اذا بزغـت الشمس ، دب فيها النشاط ، وانطلقت ساعية على رزقها ، لكـن عليها ان تحـدد الاتجاهات والمسافات والزمن اللازم للعـودة ، ولا بد ان تعرف ذلك تمام المعرفة ، حتى لا تقع فريسة للاخطاء القاتلة .

التجارب التى اجراها العالم الالمانى جوستاف كرامر عام ١٩٤٩ هو ومساعدوه فى معهد ماكس بلانك لعلو م البحار البيولوجية بألمانيا ، قد اوضحت ان الحمام مثلا يتخذمن الشمس دليلا ، وعليها يتوجه دائما ، ولقد نبعت هذه الحقيقة من تجربة نرى انه من الاوفق ان نتعرض لها هنا باختصار شديد ، ليتبين لنا كيف يصل العلماء الى استنتاجاتهم ، فلقد احضر كرامر وتلاميذه اقفاصا دائرية ، وبكل قفص حمامة اواثنتان؛ وفيه ايضا اطباق طعام صغيرة متشابهة



شكل ٥

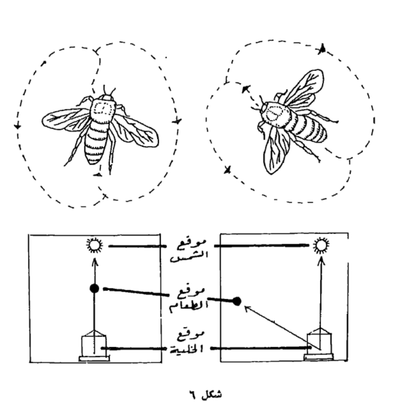
خريطة توضح طرق الملاحة الجوية لبعض أنواع الطيور المهاجرة ، لاحظ أنها تهتدى الى بعض الجزر البعيدة جدا عن مواطنها .

تماما ، ثم انها تتوزع عند حافته على مسافات متساوية ، هذا ومن الامور الميسورة ان يدرب الحمام على اختيار اطباق الطعام والسعى اليهافى اتجاهات محددة يمكن تسجيلها لنعرف كيف يوجه نفسه .. المهم انهم وجدوا ان الحمام يفضل دائما ان يزور طبق الطعام الذى يواجه الشمس ، ولو حدث وادير القفص فى اى اتجاه ،او باية زاوية ، فان الحمام يختار الطبق الذى يقع فى اتجاه الشمس ، فاذا حدث وجاء الغمام ،او اخفى العلماء قرص الشمس عن الحمام ، فانه لا يفضل طبقا عن طبق ، بل يدور بينها ، ويتوجه اليها في حركة اعتباطية لا توجيه فيها ولا نظام.

لكن الامر ــ كما أوضحت التجارب الكثيرة ــ لا يتوقف فقط على اختيار الطير للشمس ليتوجه بها فى أسفاره ، بل عليه أن يقوم بعملية حسابية ليعوض فيها التغير الظاهرى لموقع الشمس فى النهار ، ففي النصف الشمالي من الكرة الارضة مثلا ، نرى الشمس بعد شروقها وهي ترتفع وتتجه في الفضاء نحو الجنوب قليلا ،ثم تعود لتغرب فى الغرب ، ولهذا فعلى الطير اذا اراد أن يحدد اتجاها خاصا ، فانه لا يعتمد على حركة الشمس الظاهرية اعتمادا كليا ، ولو فعل لما رجع ، بل عليه ان يغير زاوية اتجاهه بالنسبة للشمس ١٥ درجة كل ساعة ، وهذه محسوبة على أساس مقدار معدل تغير موقع الشمس مابين شروق وغروب ، ثم ان التجارب الأخرى التي اجراها علماء آخرون مثل **ساوروهوفمان وكيتون وايملون** وعشرات غيرهم تشير الى ان ساعة الطير البيولوجية تستطيع ان تشتغل بأكثر من طريقة ، وفى اكثر من مجال .

فالطير مثلا يستطيع أن يتعامل بحاسته الزمنية مع فترات الليل والنهار التي تتغير بتغير الفصول ، ففي نصف الكرة الشمالي يأتي نهار الشتاء قصيرا ، والليل طويلا ، وفى الصيف يكون العكس صحيحا ، وعلى الطائر أن يحسب فروق التوقيت ، فعليها تتوقف حياته ، ليس فقط فى البحث عن الطعام ، والعودة الى موطنه الذى لم يبتعد عنه كثيرا ، بل يعتمد فيها على هجراته الطويلة ، وعلى انسب الاوقات التي يضع فيها بيضه ، وما يتبع ذلك من خروج الذرية في بيئة ملائمة .. طقسا وطعاما وحماية ،وكل هذا قد قدر تقديرا ، ليس فقط على مستوى الطيور ، بل على مستوى الحشرات والاسماك والحيوانات الثديية وغير ذلك من آلاف الأنواع ، وفى كل هذا يلعب الزمن والتوقيت لعبته الأبدية .

والبحوث الكثيرة التى أجريت على **النحلة** مثلا ، توضح انها على دراية بتحديد الاتجاهات والمسافات والزمن ، وهى تستطيع أن تتخاطب مع اترابها عن طريق حركات خاصة تدور فيها وتلف فى اتجاهات محددة ، وبسرعات مختلفة ،وفى ازمنة معينة ، وهذه الحركات يسميها البعض رقصة النحلة (شكل ٦) ، وهى هنا لا ترقص للتسلية أو ضياع الوقت، لكن رقصتها في الواقع لغة للتخاطب بين هـــــذه الحشرات لتهتدى بها الى الأمور التى تهمها فى حياتها . ولقد توصل بعض العلماء ــ من خلال تجارب محددة ــ الى ان النحل لا يحدد اتجاه الطعام فقط ، ولا مسافته أو بعده عن خليته فقط ،ولا معدل هبوب الرياح التى قد تستلزم مجهود اكثر ، وتأخيرا فى العودة اعظم ، بل ان فى بعض هذه الحركات تحديدا للزمن .. فساعات الصباح معروفة ، وكذلك الظهيرة والمساء ، كما أن الزمن بين الخلية وبين مصدر الطعام لا بد أن يحسب بدقة ، حتى لا يحل الظلام على النحلة ، وهى فى طريق العودة ، فتتوه ، وقد تفقد حياتها .ولكى



شكل ٦

تقوم النحلة بعدة حركات خاصة تسمى « رقصة النحل » ، وبها توضح لاترابها اتجاه الشمس ، وزاوية الميل ، ومكان الطعام ، والمسافة التى تفصله عن الخلية ، وكل هذا يمكن تحويله الى احساس بالزمن ، لتستخدمه في ضبط مواعيدها حتي لا ياتي عليها الليل وتتوه .

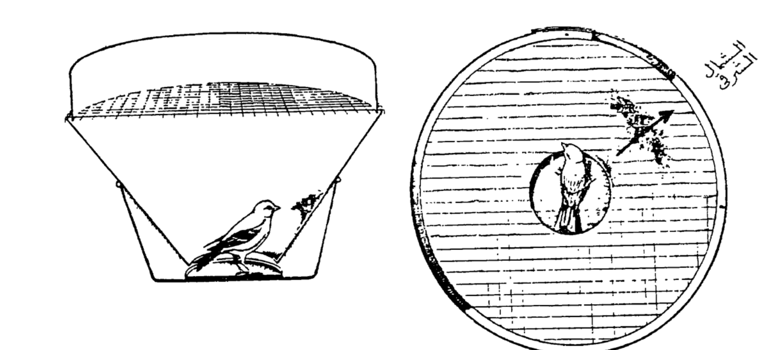
يتأكد العلماء من أن الساعة البيولوجية التى تمتلكها النحلة تحدد زمنا مضبوطا بالنسبة للشمس وزواياها ، قاموا بتعريض النحلة الى فترات ضوئية مصطنعة ، أو استخدام مرايا عاكسة لتضليلها ، وعندئذ وقعت فريسة الخدعة ، واختلت ساعتها البيولوجية تبعا لذلك ، واختل الاتجاه ايضا !

كذلك لاحظ جوستاف كرامر أن بعض الطيور المهاجرة اذا وضعت في الحبس داخل اقفاصها ، ظهرت عليها علامات نشاط زائد فى ذات الوقت الذى ستعد فيه اترابها من الطيور الطليقة للهجرة الى مواطن بعيدة معروفة ، تماما كما فعل اجدادها من آلاف أو ملايين السنين ، وأن هذا النشاط يبلغ اشده اذا ما اقبل الليل ، اذ يبدأ الطائر فى توجيه نفسه فى اتجاه محدد ، ويقفز في قفصه عله يهرب وينطلق فى هذا الاتجاه الذى لايحيد عنه ولا يميل (**شكل ٧ أ**)

ويجىء العالم الألماني ج . ف . ساور من جامعة فرايبورج ، ويقوم فى الخمسينات من هذا القرن بعديد من التجارب على بعض طيور أوروبا المهاجرة الى الجنوب ، وبعدها يعلن أن الكثير منها يحدد هجرته عن طريق **الاهتداء بمواقع النجوم** ، ولقد اثارت هذه النتيجة الغريبة افكار العلماء المهتمين بهذه الاسرار ، فبداوا فى تحقيقها ، ومنذ ذلك الحين تطورت البحوث فى هذا المجال ، واتضح ــ بما لا يدعو مجالا للشك ــ أن الانسان لم يكن وحده فى هذا الميدان ــ ميدان السفر ليلا والاهتداء بمواقع النجوم ــ بل أن الطيور قد سبقته فى ذلك منذ بملايين السنين ، ولا زالت تقوم برحلات دقيقة ومثيرة قد يعجز فيها الانسان .

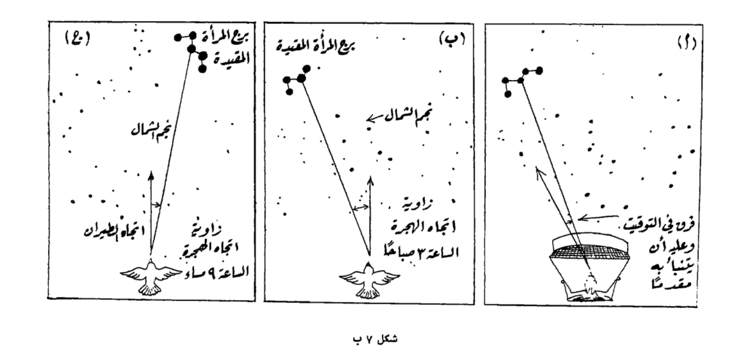
ولقد ساعدت القبة السماوية الصناعية Planetarium على اجراء كثير من التجارب على الطيور المهاجرة ، والقبة ليست الا نموذجا مصغرا للسماء ، وعليها تنعكس بقع ضوئية تشبه النجوم فى مواقعها وحركتها واتجاهها ، ثم انه بالامكان استخدامها لاظهار مجموعة من النجوم ، وطمس اخرى ، ثم ملاحظة سلوك الطائر مع ما ظهر من النجوم وما خفى . ومن هذا أمكن تحديد كثير من الحقائق التي يتوق العلماء الى معرفتها .

باختصار شديد نقول : ان الطيور قد عرفت معنى **الزمن الفلكي** قبل ان يعرفه البشر بملايين السنين ، ولا شك ان هذا الزمن الجديد يستخدمه الآن علماء الفلك كدليل لرصد النجوم ، حيث يساعدهم فى توجيه مناظيرهم الفلكية بدقة رغم حركة الارض بالنسبة للنجوم ، هذا ويختلف اليوم الشمسى عن اليوم النجمي او الفلكي بزمن قدره ٢٣٥٫٩١ ثانية (أو ٣٫٩٣ دقيقة) ، والمعروف أن اليوم الشمسى منسوب الى حركة الارض بالنسبة للشمس ، واليوم النجمي منسوب الى نجم ثابت (ظاهريا) بالنسبة لحركة الارض ان الطير قد عرف الفرق بين التوقيت النجمي (في اسفاره ليلا) وبين التوقيت الشمسي (فى اسفاره ونشاطه نهارا) ، بمعنى انه يستطيع أن يعرف زمنه واتجاهه من حركة الارض بالنسبة لعدة نجوم فى السماء ، وكلما دارت الارض ، واوغل الليل ، غيرت النجوم مواقعها ، ولا بد للطير ان يحسب ويقدر هذا التغيير ، والا ضل السبيل (**شكل ٧ ب**) .



شكل ٢٧

فى اقفاص خاصة يتم دراسة سلوك الطيور لمعرفةاتجاهاتها الصحيحة أثناء الهجرة ، وفى أسـفل القفص توجد قطعـة ورق مبللة بالحبر ، فتمد رجلى الطائر بمـاييسر لنا أن نعرف قفزاته فى انحاء القفص المختلفة ، وتستطيع أن تميز بسـهولة « طبعات » رجلى الطائر فى اتجاه واحدمحدد (الشمالي الشرقى هنا) .



شكل ٧ ب

دراسة الزمن البيولوجي بالنسبة للنجوم وذلك باحضار طائر « أ » وتغيير الزمن البيولوجي بالنسبة لمواقع النجوم في القبة السماوية الصناعية ، ثم تسجيل اتجاه زوايا تحليقه ، فتبين أنه يستطيع أن يتنبأ بفروق التوقيت من حركة النجوم الظاهرية (لاحظ ذلك عند الساعة ٣ صباحاً « ب » والساعة ٩ مساء « ج ») .

يكفي أن نذكر هنا مثلا واحدا لنوضح بـهدقة الملاحة الجوية عند الطيور ، ودقة تحديد الهدف .. «فلو انك كنت واقفا فى احدى جزرتريستان داكونهـا الواقعة فى جنوب المحيـط الاطلنطي (انظر الخريطة شكل ١١) ، وبمعزل عن كل القارات ، وحيث تمتد امامك مسطحات هائلة من الماء لا تعبرها البواخر الا فى ايام قـدتطـول ، او تقطعها الطـائرات السريعة فـى ساعات ، لو أنك كنت واقفا هناك، لرايت افواجاهائلة من طائر يعرف باسم جلم الماء وهي قادمة فوق المحيط من اقصى بلاد الشمال ، ولا تزال تفد الى هذه الجزر يوما بعد يوم ، حتى تصل اعدادها احيانا الى حوالي أربعة ملايين طائر .. ثم انها لن تصل الى هذه الجزر المعزولة الا بعد أن تكـون قد قطعت مسافة لا تقـل عن عشرة آلاف كيلو متر ، ومع ذلك فقد تواتيك الفرصة لترى أفواجا من طائر الخرشنة القطبي (وهـوطائر مائي شبيه بالنورس) وهي تطير من الشمال الى الجنوب دون أن تحط على هذه الجـزر ، فليست هذه ضالتها ، بل ان محطة هبوطها تقع قرب القطب الجنوبي (اى تهاجر من القطـب الشمالي الى القطب الجنوبي ــ انظر الخريطة) ثم تعود الـى الشمال مرة اخرى عندما يحـل الشتاء فى الجنوب ، وهكذا تستمر عندها رحلة الشتاء والصيف من كل عام .

ولكن ــ مرة اخرى ــ كيف يهتدى الطـير الى هذه الجزر او غيرها رغم ضخامة المسافات التي يقطعها ؟ .. ثم بأية وسيلة يحدد هدفه ، وهو يطير ويطير دون ان تقع عيناه الا على المـاء والسماء ولا شيء غيرهما ؟

الواقع ان الطائر لو حاد عن طريقه ولوبجزء طفيف مـن الدرجة ، لكـان ذلك كفيـلا بابعاده عن هدفه بمئات وربما بآلاف الكيلومترات ولأدى ذلك الى انقراض نوعـه منـذ ملايـين السنين . لكنه لم ينقرض ، لانه ، ببساطة ، لايضل الطريق ، وكانما هو قد حمل فى راسه لصغير خريطة وبوصلة وساعة وعدادا ليقيس بها الايام والليالي والمسافات والزوايا .. اضف الى ذلك ان بعض الطيور قد تقطع فى رحلة الذهاب ما يزيد على ٢٤ الف كيلو متر ، ومثلها في رحلة العودة ، اى أنها تقطع سنويا مسافة اكبر من محيـط الارض .. كل هذا يحدث دون أن تتعلم ذلـك من أحد ، ودون أن تكون قد سافرت الى هذه المواطن من قبـل .

ودراسة هجرة الطير والحيوان من أمتـع الدراسات التي توضح لنا أسرارا عظيمة عـن بديع صنع الله فيما خلق فسوى فابدع ، وهي تبين لنا أن الحيـوانات قد زودت بحـواس لا نستطيع ادراكها ، فهنـاك الحاسة الزمنيـة ، والحاسة المغناطيسية ، والحاسة الكهربيـة والكيميائيـة .. الخ ، وهـي حواس غامضـة ودقيقة وفعالة .. حواس امتلكها الحيوان دون الانسان ، لينظم بها حياته ، ويوجه نفسه ، ومع ذلك ، فقد امتلك الانسان عقلا مبدعا ، وبعقله يدرك ويبحث وينقب ويحاول ان يستكشف مالايقدر عليه أى كائن آخر ، ولهذا فنحن لا نحتاج حواس الحيوان ، بقدر ما يحتاجها الحيوان ، وقد تكون هناك بعض آثار باقية فينا من هذه الحواس ، لكن بزوغ العقل قد طمسها ، ليظهر هو ويخطط ويسيطر .. أو قد لا يسيطر ، فكل هذا مرتبـط بتشغيل العقل فيما يفيـد ، أو امتهانه فيما لا يفيد !

والواقع ان التجارب الكثيرة التي اجراهاالعلماء على الطيور قد قادتهم الى قارة مجهولة تسكن مخ الحيوان .. قارة يلعب فيها الزمـنلعبته الابدية ، وتدق فيها الساعات البيولوجية دقاتها لتوضح الفروق اليومية الصغيرة ، ثمتشير الى مقدم الفصول ، وزوايا الميل بالنسبة للشمس والنجوم . وكل هذا محسوب ومقدرفلكياً بالزمن ، والزمن ينعكس على اتجاه أو فى حركة ، وكانما الطير هنا يستخدم تكنولوجيـامتقدمة كالتي يستخدمها علماء غـزو الفضاء ، فتراهم يصححون مسارات السفن والصواريخالفضائية بأجهزة حساسة ومعقدة للغاية ، مـع ذلك فنحن نشك فى قدرة صاروخ ان يصل الىما يصل اليه الطير من حساسية ، فلو اننا اطلقنا صاروخا من آيسلاند فى اقصى شمال الكـرةالارضية ، فهل يمكن أن يصل ويصيب هدفـا في جزر تريستان داكونهـا فى جنوب المحيـطالاطلنطي كما يصيبه الطير ؟

• • •

وللنبات أيضا احساس بالزمن

عندما نادى بعـض علمـاء الحيـوان أنالاحساس بالزمن لهعلاقة بالمخاو الجهاز العصبي المركزى عموما ، خرج عليهم علماء النبات بأنباءأغرب . وكأنما هم يشيرون اليهم من طرف خفى بالا يغالوا في استنتاجهم ، لان النبات لا يمتلكمخا ولا جهازا عصبيا كمايمتلك الحيوان ، ومع ذلك فلديه ساعة بيولوجية تحدد له الزمن .

لقد استطاع علماء النبات مثلا أن يدلوناعلى الشهر او الفصل الذى دفن فيه الفرعون الصغير توتعنخ آمون . فعندما اكتشفت مقبرتهفى عام ١٩٢٢ ، وجدوا باقة من الزهور القديمة موضوعة فوق تابوته .. صحيح أن هذه الزهورقد تحولت الى ما يشبة التراب ، الا أن علماء النبات استطاعوا ـ رغم ذلك ـ أن يعرفوا نوعهاومنها اخبرونا بأن الملك الشاب قد دفن فى نهاية شهر مارس أو بداية شهر أبريل .. هذا رغـمأنهذه الزهور قد مر عليها اكثر من ثلاثة آلاف عـام !

والعلماء في هذا لايحيدون عن الحقيقـةولا يبالغون ، لانهم يستنتجون ذلك من قوانـين الطبيعة التى تسرى حولهم بنظام بديع . ودورةالفصول على مدار العام ترتبط بدورات زمنية وبيولوجية وبيئية كثيرة ، ففى واحدة مـــنالــدراسات التــى تناولت هــذا الموضــوع فى ويسكونسين بالولايات المتحدة تبين أن ايقاعيــةالزمن فىالكائنات التى تعيش فىبيئة يمكنحصرها بالعشرات والمئات .. ففىبيئة غابة طبيعية امكنتعداد ٣٢٨ حدثا لها ارتباط بالزمن ، فظهـور الزهور فىالنبات البرى ، أو بداية نمو نبات مائىأو سقوط ثمار ، أو انطلاق بـذور ، أو تزاوج عصفور ، أو زيارة فراشة لزهرة ، أو هجـرةكائن ،وقدوم آخر ..الخ ..الخ ، كلهذا وغيره قد يعد بالمئات ، لكن من الملاحظ دائما ان كلظاهرة من هذه الظواهر تكرر نفسها بتوقيت زمني يجعلنا نؤمن أن كل شىء مدبر ومنـظم« ولكن اكثر الناس لا يعلمون » !

وكما تتأثر بعض أنواع الحيوان بالشهرالقمرى ، وتضبط مواقيتها في اوله ومنتصفه ، كذلك تفعل بعض أنواع النبات ، حتى ولو كانالنوعبسيطا ..فطحلببحرىمثل الكائنالمعروف

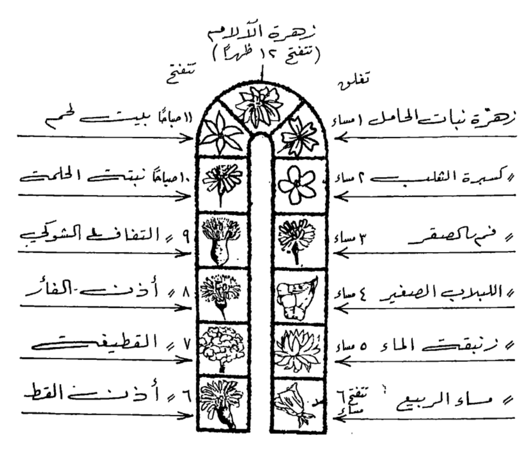
باسم ديكتيوتا ديكوتوما Dictyota dichotoma وهو الـذى يظهر كعشب تراه العين ، هـذا الطحلب يطلق خلاياه الذكرية والانثوية فى زمـن محدد ، وبهذا يضمن أن تلتقى الخلايا الجنسية فى الماء فى وقت واحد ، فتكون فرص التزاوج بينهما أكثر احتمالا ، ومن اجل هذا فقد وضع « برنامجه » الزمنى على ان يطلق تلك الخلايـا مرتين في الشهر الواحد ، ولقد اختار التقويـم الهجرى ، وترك ما عداه من تقاويم اخرى !

واذا كانت دورات النبات تعتمد على الايقاع الزمنى اليومى أو الموسمى ، فان بعضها قـد « يحسبها » بالساعة .. بمعنى أن بعض النباتات تمتلك زهورا ، وأن هذه الزهور تتفتح أو تغلق فى ساعة محددة من ساعات النهار .. ثم انـك تستطيع ان تعتمد عليها فى تحديد الزمن .. ليس على مستـوى الدقـائق ، بـل على مستـوى الساعات .

فى بداية القرن الثامن عشر ، وفى احدى حدائق مدينة اوبسالا بالسويد ، ظهرت ساعة غريبة على هيئة أحواض من الزهور المختلفة ، والذى انشأها واشرف على تنسيقها عالم نباتى مشهور يدعى كارولاس لينايس Carlus Linnaeus وتستطيع هذه الساعة أن توضح ساعات النهار بداية مـن الفجر حتى الغسق ، وتعتمد فكرتها على أن لكل نبات زهورا ، وأن هذه الزهور تتفتح في ساعة محددة من الصباح الباكر أو الضحى او الظهر أو العصر او ما بعد ذلك .. فنبات الفومي أو (لحية التيس) تتفتح ازهارها الفجر (اى حوالى الرابعة صباحا) فى حين ان منتصف الليل تعلنه زهرة نبات التورش الشوكية عندما تبدأ فى الانغلاق على نفسها ، وفي الساعة السابعة صباحا تتفتح زهرة نبات القطيفة ، وعند الظهيرة يأتى الدور على زهرة نبات الآلام ، فتعلن ذلك بتفتحها ، وفى الساعة الثانية بعد الظهـر تغلق زهرة كسـرة الثعلب ، وما أن تحل الساعة الثالثة مساء ، حتى تعلن زهرة فم الصقر هذا الزمن بفلق بتلاتها .. الخ .. الخ .. وهذا يعنى أن لكل ساعة من ساعات الليل أو النهار زهرة تتفتح ، وزهرة تغلق ، ومن اجل هذا ، انتشرت هذه الساعات الزهرية المثيرة مع معظم انحاء أوروبا ابان القرن الثامن عشر (شكل ٨)

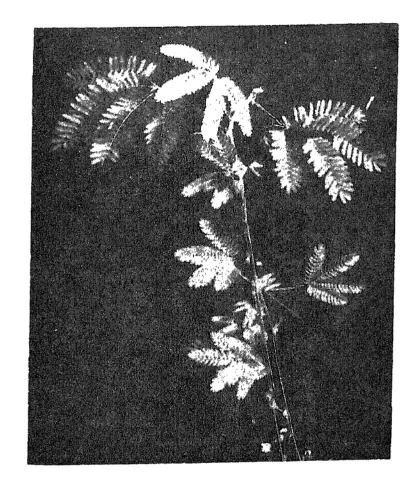
وعملية استجابة النباتات لفترات الليل أو النهار قد لوحظت من قديم الزمن ، فهناك زهور تدور وتتوجـه بالشمس (مثـل عبـاد الشمس) ، واوراق تتفتح اذا اقبل النهار ، وتغلق اذا امسى الليل ، ولهذا قال عنها الناس انها تنام كما ينام البشر ، وتستيقظ كما يستيقظون هذا وأول مادة مكتوبة عن ذلك الموضوع كانت قبيل مولد ارسطو (اى منذ حوالى ٢٤٠٠ عام) وفيها أشار احد هواة الطبيعة الحيـة الى ان اوراق بعض النباتات البقولية تذوى وتقترب من الساق اذا جاء الليل ، وترتفع وتنتفخ اذا ما اقبل النهار (شكل ٩) ، كما لاحظ اندروثين ـ وهو احد جنرالات الاسكندر الاكبر اثناء مسيرته الطويلة الى الهند ـ ان نبـات التمـر الهندى يطوى أوراقه ليلا ، ويفردها نهارا .. الى آخر هذه الظواهر التى تناولها العلم الحديث الآن ، وبدأ فى البحث الجاد من دوافعها واسرارها .

والواقع ان اول بحث حقيقى او تجربة علمية تمت فى هذا المجال كانت على احد انواع نبـات السنط فى القرن الثامن عشر ، فقد لاحظ عالم الفلك جاك دى ميران ان بعض انواع هذا النبات



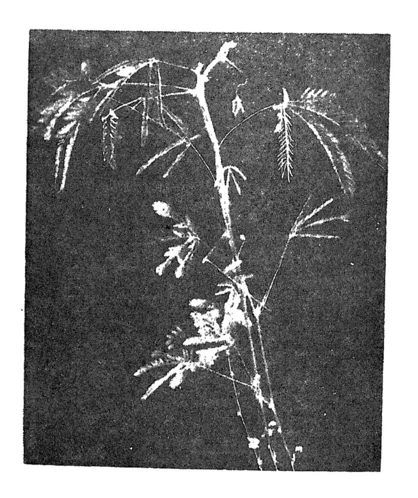
شكل ٨

ساعة الزهور التى تحدد الزمن من مشرق الشمس حتى الغروب ، فكل نبات يملك زهرة تتفتح أو تغلق عند ساعة محددة ، ومن هذه العملية ، التى تقف وراءها فى كل نبات ساعة بيولوجية ، يمكن تحديد الوقت بالساعات .



شكل ٩

تظهر ايقاعية الزمن على بعض النباتات،فتفرد أوراقها فى ساعة محددة (أ) وتغلقها فى ساعة محددة (ب) ، وهى تستطيع أن تفعل ذلك حتى ولو لم تر الشمس ، لان الذى يحدد ذلك ميكانيكية بيولوجية تضبط لها زمنها .



تفتح أوراقها نهارا ، وتغلقها ليلا ، وعندئذ تساءل دى ميران « وماذا لو نقلت أحد هذه النباتات في مكان مظلم ولعدة أيام متتابعة » ؟

وبالفعل عزل النبات عن الضوء ، واستمر فى الملاحظة ، واخيرا ، وفى عام ١٧٢٩ كتب دى ميران الى الاكاديمية الفرنسية للعلوم يقول « ليس من الضرورى أبدا أن يكون النبات في الشمس او الهواء الطلق يفتح اوراقه ويغلقها بل ان الظاهرة نفسها تحدث لو وضعناه فى الظلام اياما .. أى انه يغلق أوراقه كلما اقبل المساء ، ويفتحها عندما يشرق الصباح .. أى أن هذا النبات يحس بالشمس دون أن يراها » !

لكن دى ميران قد علل الامور تعليلا خاطئا (فى الجملة الاخيرة) رغم أنه قام بتجربة فريدة ، وتوصل الى نتيجة صحيحة ، فليس للنبات احساس بالشمس وهو معزول عنها ، كما أن حركة الانغلاق والانفتاح لبست مرتبطة برؤية الشمس من عدمها ، بل هي موقوتة بها ، ومتزامنة معها ، وهو ما نطلق الان عليه اسم الساعة البيولوجية التي تحدد له الزمن دون أن يرجع فى ذلك الى دليل .

والواقع أن التجارب الحديثة ألقت كثيرا من الضوء على ايقاعية الزمن فى النباتات المختلفة ، هذه الايقاعات التي يقول عنها البروفسور جون بالمر رئيس قسم العلوم البيولوجية بجامعة نيويورك فى كتاب مشترك (براون . هاستنجز . بالمر) بعنوان **« الساعة البيولوجية »** .. يقول : « ان ظاهرة ايقاعية الزمن وانتشارها في كل ما حولنا يجب اعتبارها من الامور الاساسية التي تتصف بها الكائنات الحية ، كما انه يجب ادماجها ضمن الصفات التي تهيمن على انشطتها مثل التحول الغذائي والنمو والاثارة والاستجابة والتكاثر .. الى آخر هذه الاسس البيولوجية التي نراها فى الكتب العلمية ، ولا نجد بينها ايقاعية الزمن » !

ومن الناس من يعلل تفتح الزهور ، او انطواء النبات ، أو بسط أوراقه ، أو ما شابه ذلك من ظواهر متكررة بتغيرات فى الطقس ودرجة لحرارة والاضاءة .. الخ ، لكن ذلك ليس صحيحا .. فكل شيء موقوت ومضبوط بزمن محدد . فرب شتاء قد يستمر صقيعه ، حتى نظن أنه قد تخطى حدوده ، أو طغى على الربيع فتأخر حلوله ، لكن النبات لا يهتم بذلك ، بل نراه يعطي زهوره ، أو تبدأ براعمه في النمو والنشاط فى الموعد المضبوط ، ودون تقديم أو تأخير ، حتى ولو ارتفعت الحرارة او انخفضت .. ذلك ان الساعة البيولوجية تقف هنا حائلا بين النبات ، وبين تقلب الجو من حوله ، ففى الشتاء مثلا قد تأتي ايام دافئة خلال الايام الطويلة الباردة ، ولو استجاب النبات للدفء ، وقدم موعد ازهاره ، فان الايام الباردة التالية قد تصبح عليه وبالا ، لان الزهور لم تتهيأ لقسوة البرد ولا لضرر الصقيع ، اضف الى ذلك ان الزهور قد لا تجد الحشرة المناسبة التي تقوم بتلقيحها ، فلهذه الحشرة ايضا زمنها المضبوط الذى تظهر فيه ، **والى هنا تتجلى لنا أهمية هذه الساعة البيولوجية بين نبات وحشرة ، لان احدهما يعتمد على الآخر ، أو كأنما كل منهما قد ضبط توقيته على صاحبه ، فاذا ظهرا ، فليظهرا معا .. ربما فى نفس الاسبوع أو حتى فى اليوم الواحد ذاته !**

اى ان الساعة البيولوجية هنا هي الضابط، وهي الرابط ، ثم انها لا تتعامل معالزمن لبضع سنين ثم تختل ، بل أن عمرها يقع فى حـدودعشرات ومئات الملايين من السنين من تطـور وصقـل وانتقاء وضبـط ، حتى وصلت الـىمرحلتها الحالية ، لتكون امامنا بمثابة صمـام الامان الذى يوجه المخلوقات الى سواء السبيل،ثم هي فى ذات الوقت بمثابة وثيقة تأمين علـى حياة كل المخلوقات ، فمن احترم معها زمنه ،احترمته وجعلته في ركاب الخالدين أو المعمرين من الانواع الصامدة من المخلوقات .

ويبدو ان للنبات ــ بدوره ــ احساسـابالزمن .. نعني انه يستطيع ان يتعامل مع الليل والنهار ، فيعرف ايهما قد قصر ، وايهما قـدطال ، فاذا بدأ حلول الربيع مثلا ، فانه لا يحل فجاة ، بل يقصر الليل تدريجيا ، ويطول النهارتدريجيا كذلك ، وعلى هذا الجدول الزمنيالذى قد لا نحسه ، يضع النبات برنامجه ، وكأنما هو« يقدر لرجله قبل الخطو موضعها » !

ليس هذا الاستنتاج من قبيل التكهنات ،بل ان له ما يسانده من تجارب علمية ؛ واحيانا ما يتحول ذلك الى تطبيقات عملية ، تؤدى الىتحقيق مكاسب مالية . فنبات الكريزانثيم ذو الزهور البديعة يحتاج ــ لكي يزهر ــ الى ثلاثعشرة ساعة من ظلام ليل الخريف ، ولهذا يلجأ المزارعـون الـى حيلة لكـي يتلاعبوا بساعـةالكريزانثيم البيولوجية ، فيؤخرون تفتح زهوره ليحققوا مكاسـب تجارية ، وما عليهـم الا أنيعرضوا النبات ليلا لفترات ضوئية قصيرة ، وعندئذ تجوز على النبات الخدعة ، وكأنما هويحس ان الليل لا يزال قصيرا او أن فى الامـر شيئا .. المهم أن النبات بالفعل يؤخر تفتـحزهوره ، وكأنما الضوء قد اخر له ساعته فـلا « تدق » هي ، ولا يستجيب هو ، الا بعد أيامقد تطول .

التجارب التى أجراها العلماء ايضا توضحاثر الليل والنهار على بعض انواع من النباتـات التى تنمو فى بيئة وتزدهر فيها ، ثم لا تستجيبلبيئة أخرى ، والسبب فى ذلك عدم انضباط ساعته البيولوجية على زمننا الارضى ، فلـكىيستجيب وينبت ، كان لا بد ان يكون النهار ذا عدد من الساعات يناسب هذا النبات ، فـاذازادت أو نقصت كثيرا عن المعدل ، فان النبات لن ينجح فى اثبات وجوده فى موطن غير موطنه ،ففى موطنه ــ الذى نشأ فيه ــ قد تأقلم ،وبليله ونهاره قد تكيف ؛ وعلى زمنه قد ضبط هو زمنه، اى كأنما هناك تناغم وتجانس وتآلف بين البيئة والكائن الحى ، فاذا انتقل الى بيئة اخرى لهـازمنها وجوها وطبيعتها فلا بد ان يغير ما بنفسـه ؛ فان استطاع ، تأقلم وعاش وان فشـل ، ذوىومـات !

تجارب مثيرة على النبات

والواقع أن النبات اكثر استجابـة مـنالحيوان فيما لو عرضناه لفترات مختلفة مـن الضوء والظلام .. عندئذ توضح لنا التجارب ــمرة اخرى ــ ان حركة الاوراق والزهور مرتبطة بامر أو دافع داخلي ، ولهذا تطيع زمنها لا زمنناالذى نقحمه عليها بتجاربنا .

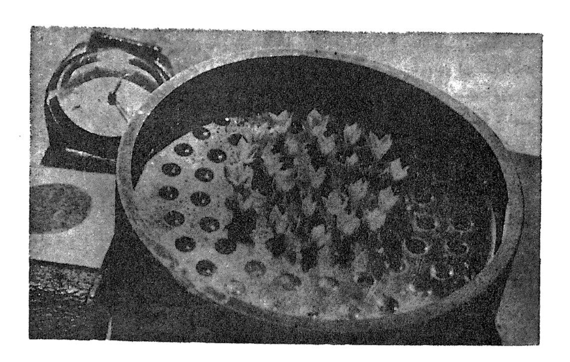
والزمن البيولوجي في النبات مرتبط ايضابحركة الارض جول الشمس وحول نفسها ، ومن هذه الحركة يكون تعاقب الليل والنهار ، وهمامرجعنا الوحيد للاحساس بالزمن ، ثم تقسيمه

الى فترات محددة نعرفها بساعاتنا أو آلاتنا التي تحدد لنا الزمن .. لكن مما لا شك فيه أن النهار بالنسبة للنبات فيه طاقة وحياة ، لان النبات يعتمد على الطاقة الشمسية فى عملية التمثيل الضوئي ، فيكون الغذاء لكل الافواه الجائعة على هذا الكوكب .. بداية من الميكروب والدودة ، الى السمكة والطير والحصان والانسان وسائر انواع الحيوان ، ولهذا ، فان النشاط الحيوى فى النبات مرتبط ببزوغ الشمس ، ومن هنا فقد وضع ذلك في حسابه ، وأدخله ضمن ساعته البيولوجية ، أو تقويمه الزمني .

ويجيء الانسان ليلعب ايضا بهذه الساعة عله يحقق نظرياته ، أو يؤكد معلوماته، والتجربة خير دليل على معرفة الفث من السمين .. وهناك تجارب كثيرة اجريت فى أوروبا وامريكا والاتحاد السوفييتى ، ولا زالت تجرى ، ولقد ظهرت منها بعض حقائق ، ولا زالت حقائق اخرى كثيرة غامضة ، **لكن دعنا نتعرض لتجربة أو تجربتين ، ليتبين لنا المعنى فيما يسرد أو يقال :**

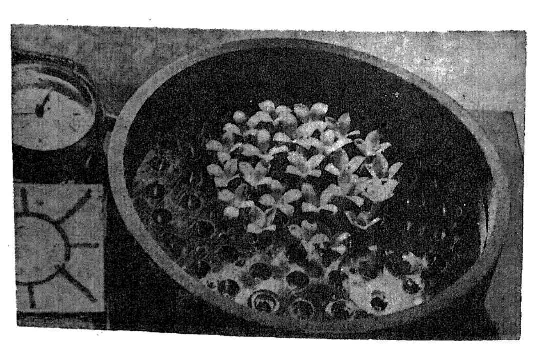
أ ــ فى **معهد توبنجن** للنبات بألمانيا يقوم العالم النباتي **ايروين بوننج** بدراسات مركزة على هذا الموضوع ، عله يكشف موقع الساعة البيولوجية فى النبات ، فنراه مثلا يتناول واحد من النباتات التي تتفتح زهورها فى الصباح ، وتغلقها في المساء، ولقد كان الظن السائد ان النبات يعتمد على الشمس لكي تتفتح فيه الزهور ، وكذلك على درجة الحرارة ، لكننا لو أخذنا هذا النبات ، ووضعناه فى مكان مظلم بحيث لا «يرى» الشمس ، وعرضناه لدرجة حرارة مماثلة تقريبا لدرجة حرارة البيئة الخارجية التي يعيش فيها اترابه ، عندئذ نرى النبات وكأنما هو يعد الساعات ، حتى اذا غربت الشمس بدأ يغلق زهوره ، ويستمر على هذا الحال حتى تشرق الشمس ، وعندئذ تتفتح زهوره ، وتتكرر هذه الايقاعية الزمنية المنظمة ، وكأنما هو يحسبها بالساعة رغم أنه لم يتعرض لشمس او لنجم أو قمر . .اضف الى ذلك ان تعريضه ــ ولو لومضة من ضوء ــ قد يحدث خللا فى زمنه البيواوجي ، ولقد وقع الباحثون السابقون في هذا الخطأ ، ومن اجل ذلك تناقضت النتائج ، واختلفت الاستنتاجات ، ولقد بدأ العلماء فى استنباط خلايا ضوئية خاصة لتقيس ظلال الزهور أثناء تفتحها وغلقها ، فاذا تفتحت القت ظلالها على الخلايا الضوئية ، فتنقل الخلايا هذا الاثر ، واذا اغلقت، تضاءلت الظلال الى درجة تسمح بتسجيل هذا الحدث على جهاز حساس (الخلايا الضوئية موضوعة فى الثقوب الموجودة في شكل ١٠) ؛ وبهذا لا نعرض النبات للضوء اثناء قراءة النتائج بل يتم تسجيل كل هذا آليا ودون تدخل الانسان .

ومع اننا لا نعرف لهذه الساعة العجيبة مكانا محددا ، لكن يبدو ان خلية حية فى النبات تشتغل كساعة كيميائية حيوية دقيقة ، وان التناغم الكيميائي يتحول الى نشاط ، والنشاط يحدث في فترات زمنية محددة ، وان ملايين « الساعات » الخلوية الدقيقة تتآلف فى زمن واحد ، فتتفتح زهرة ، أو تغلق ورقة ؛ فتبدو لنا ظواهر الامور كواحدة من التحديات البيولوجية التى تحير الانسان أعظم حيرة ، لكنها حيرة محببة الى النفوس الباحثة عن اسرار الخلق المنظم البديع .



شكل ١٠

الزهور بين تفتح وانغلاق حسب جدول زمن تحتفظ به .. ويتم تسجيل القراءة هنا آليا بواسطة خلايا صوتية حساسة موضوعة فى الثقوب الموزعة بين النبات .



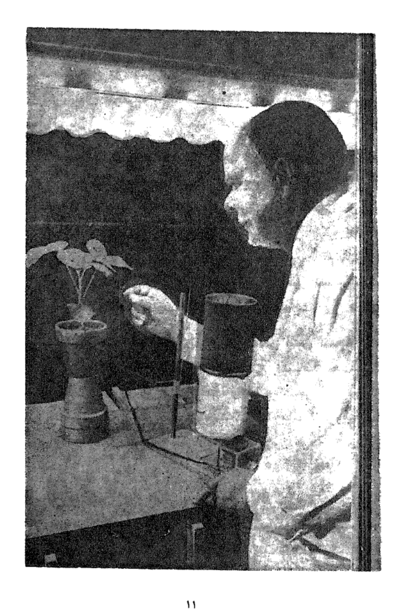
ب ـ وفى احد معامل لوس آنجيليس بجامعة كاليفورنيا اجرى عالم فسيولوجيا النبات كارل هامر بعض تجارب مثيرة على سلالة من سلالات نبات فول الصويا ، ويبدو أن هذا النبات بدوره لديه « ذاكرة » زمنية أكثر تعقيدا ، أوهو ، كما يصفه كل من صمويل جودسميت وروبرت كليبورن فى كتابهما « الزمن » بقولهما « ان هذا النبات يتصرف كما لو كان آلة حاسبة ، فهو لا يزهر الا اذا تعرض لفترات من الضوء والظلام كتلك التى نراهـا في يوم كامل (أى ٢٤ ساعة) ، أو فى مضاعفات هذا اليوم (أى فترات اضاءة وظلام بالتناوب لمدة ٤٨ ساعة ، او ٧٢ ساعة .. الخ) .. ولا تزال هذه الدورة الزمنية منتظمة ، ما لم يتداخل فيها ما يخل بتوقيتها ، حتى ولو كان هذا التداخل بومضة ضوئية خاطفة ، وعندئذ لا يحدث الازهار » .

ولقد اجرى هامر ايضا تجاربه على الايقاع الزمنى على حركة الاوراق فى الضوء والظلام ، وسجل نتائج كثيرة ، فزادتنا اقتناعا بان كل شىء قد دبر تدبيرا ، وان التوقيت الزمنى فى النبات ليس من قبيل المصادفات ، بل هو يتبع نظام حياة لا فوضى فيها ولا تضارب (شكل ١١) .

ج ـ وتحدثنا المراجع العلمية بعد ذلك عن نظم اخرى يلعب التوقيت المضبوط فيها دورا فعالا ، وتوضح لنا ما انطوى عليه هذا الكوكب من اسرار فيها غذاء للعقول الباحثة عن المعرفة فى اية صورة من صورها .. فنبات عشب العين الزرقاء Blu-eyed grass ـ وهو نوع من انواع نبات السوسن ـ له مع الزمن شأن اخر ، فزهوره لا تتفتح فى يوم واحد ، ولا تذبل ايضا في وقت واحد . بل يبدو أن وهذا النبات قد وضع جدولا زمنيا محددا لكل زهرة من زهراته ، فلكل منها يوم واحد ، وفيه تزهر صباحا ، وتموت مساء ، وبهذا تفسح مكانا فى اليوم التالى لزهرة اخرى تكون الحياة والتفتح من نصيبها ، وهكذا تسير الامور بين كل الزهور .

ومن اغرب النباتات التى تربط الحركة بالزمن يبرز نبات التلغراف الهندى Indian Telegraph ، وهو نبات يعيش فى الهند وسيرى لانكا وجزر الهند الشرقية ، وتتكون كل ورقة من اوراقه من ثلاث وريقات ، منها اثنتان صغيرتان ومتقابلتان ، والاخرى اكبر ، وتحتل قمة الورقة ، وعندما يتعرض هذا النبات للضوء ، تبدأ وريقاته في حركة غريبة ، فتتحرك الوريقتان الصغيرتان المتقابلتان حركة من اسفل الى اعلى ، ومن جانب الى آخر ، وبعد ثلاث دقائق تتوقف عن الحركة ، ثم تستكين لفترة زمنية محددة ، وبعدها تكرر الحركات ذاتها ، وتفعل الوريقة الكبيرة ايضا مثلما تفعل الصغيرتان ؛ لكن بدرجة اقل ، ولا احد يعرف لماذا يفعل النبات ذلك ، لكن هناك رأيا يقول : انه يفعل ما يفعل ليعرض سطوح وريقاته لاشعة الشمس بالتساوى ، وعلى فترات زمنية هو ادرى بها وبفائدتها .. لكن يبقى دائما لغز الزمن فمن اين يأتيه التوقيت بالحركة المنظمة ؟

د ـ ومن بيونس ايرس عاصمة الارجنتين يخرج علينا عالم النبات لورنزو بارودى بنبا نبات مثير له مع التوقيت الزمنى قصة اخرى ، والنبات احد انواع البامبو ، فاذا نبتت بذرته ، واستوى



١١

عالم النبات كارل هامر وهو يقوم بتجاربه على النبات ليزيد تعارفنا على الساعة البيولوجيةالتي لازالت غامضة .

النبات على عوده .. فانه يستمر فى النمو لمدة ٢٩ عاما كاملة ، وفى العام الثلاثين بالضبط من عمره ، وفى فصل محدد ، بل وفى شهر معين يزهر ، ويكون ثماره وبذوره ، ثم يموت ، وعندما تنبت بذوره ، فلن تأتى البذرة الجديدة الا بعد ٣٠ عاما اخرى ، وفى الموعد المضبوط الذى سارت عليه الاجيال من قديم الزمان !

وقصة هذا النبات تذكرنا بقصة حشرة السيكادا ، وهى نوع من انواع الجراد الذى يقضى فترة في ظلام الارض ، فيها يتغذى ويتطور من يرقة الى حورية الى جرادة يافعة ، لكن هذا يحدث بالضبط فى ١٧ عاما طويلة .. لا تتاخر سنة ، ولا تتقدم اخرى ، وبعد هذه الفترة المحسوبة بساعة بيولوجية جد بطيئة تنشق الارض عن ملايين فوق ملايين من جراد منتشر ، وكانما هذه الكائنات تبعث من قبورها فى وقت واحد ، وربما في يوم واحد ، وكل هذا قد قدر تقديرا ، ولا يمكن أن يأتى ذلك اعتباطا ، بل لابد من ميكانيكية زمنية تعد الايام والشهور والاعوام ، وكأنما هذه الحشرات تعلم عدد السنين والحساب .

هـ ـ ولا يفوتنا ان نذكر هنا ايضا التقويم المئوى او الالفى الذى تسجله الاشجار للعمر والزمن ، فمن مقطع فى جذع شجرة من الاشجار الضخمة التى تتساقط هذه الايام فى بعض الغابات ، يستطيع العلماء ان يشيروا الى منطقة محددة فى جذع الشجرة ويقولون : هنا مات توت عنخ امون ، وهننا جاء موسى ، او جاء عيسى ومحمد ، وهنا بدات الحروب الصليبية ، وهنا انتهت .. الى اخر هذه الاحداث التى يرجع تاريخها الى قرون طويلة ، او الى الاف السنين الماضية .

ان النبات يسجل بأنسجته الحية الزمن الارضى عن طريق حلقات متتابعة تعرف باسم **الحلقات السنوية** Annual rings ، ومن هذه الحلقات يستطيع العلما تقدير عمر الاشجار ، ولقد تبين ان بذور بعض هذه الاشجار قد بدات نموها منذ اربعة الاف عام مضت ، او ربما اكثر ، ففى عام ١٩٦٣ تم قطع شجرة ضخمة بمنشار فى احدى الغابات الواقعة شرق كاليفورنيا ، وتبين من عدد حلقاتها السنوية ان عمرها لا يقل بحال عن ٤٩٠٠ عام ، على ان فريقا من العلماء يعتقد ان بعض الاشجار يمكن ان يعمر حوالى ٥٥٠٠ او ٦٠٠٠ عام .

• • •

بصمات الزمن على الحياة

ثم أن وجوهنا او اجسامنا ليست هى الاخرى الا لوحات حية يسجل عليها الزمن بصماته ويمضى ، أو نحن الذين نمضى ، فالامر هنا سيان ، وفى هذا يعبر **ايليا ابو ماضى** عن حيرته في هذا الشأن فيقول فى طلاسمه :

وطريقى ما طريقى ؟ .. اطويل أم قصير ؟

هل انا اصعد أم أهبط فيه واغور

اأنا السائر فى الـدرب أم الـدرب يسير

أم كلانـا واقف والـدهر يجـرى ؟ .. لست ادرى !

وايا كانت الامور ، فلا يزال الزمن لغزاعلى العقول عصيا ، ومع ذلك فنحن نرى اثاره على ما في الوجود من مادة حية وميتة ، فكلشىء فى الحياة يبدأ مع الزمن نشـطا ومتحررا ومنطلقا ، ثم اذ به يصاب ــ بمرور الزمن ــ بالخمول والركود ، لا يختلف فى هذا التفاعل الكيميائى عن حياة الميكروب والخلية والدودةوالحشرة والنبات وسائر انواع الحيوان .. بما فى ذلك الانسان ،ثم ان كل شىء هنا يقاس بألزمنوكأنما هو واحد من الابعاد الكونية المعروفة ، او قل انه بمثابة نسيج خاص يتداخل بخيوطه غيرالمنظوره فى كل كبيرة وصغيرة ، وكأنما هو يهيمن على احداث تتسلسل فى فترات زمنية قد تقصراو تطول ، لكن محصلتها دائما تظهر على خلايانا وانسجتنا واعضائنا وابداننا ، فاذا بكل شىءيتغير ويتبدل ، وهو ــ أى الزمن ــ لا يتبـدل ولا يتغير .. فانت تستطيع ان تنظر الى وجوهالناس ، فتقدر ببساطة كم مر عليها من زمن ، وسوف يأتى عليها ــ اى هذه الوجوه ــ زمنلن تعرف فيه معنى الزمن (بالموت طبعا) اذ لا بد ان تختفى الوجوه القديمة ، لتظهراخرى جديدة،وبدون هذه الاحداث المتغيرة لا يمكن ان نشعر بمرور الزمن .. لكن هذا موضوع اخر متشعبوطويل ، وقد ذكرناه هنا ذكرا عابرا ليتبين لنا اهمية الزمن الذى اتخذته الحياة وسيلة فعالةلتجدد به نفسها،فيروح القديم ، ويظهر الجديد، فيتحول الجديد الى قديم : والقديم الى جديد ،وهكذا ندور فى حلقة مفرغة ، فلا نعرف متى بدات البداية ، ولا الى اين ستنتهى النهاية !

ومن الدراسات البيولوجية الكثيرة (اوغيرها من دراسات في فروع العلم المختلفة) يتبين لنا ان الزمن كان كفيلا بصقل كـل كائن الىالاحسن ، فما من مخلوق الا وكان له مع الزمن تجربة قد تطول او تقصر ، فبعثه الى الحياة كانبزمن ، وعملياته الحيوية التى تتم فى جسمه ، كانت بزمن، والاحداث التى مرت بهكانتموقوتةبزمن .. الخ .. الخ ، ثم ان تآلف الزمـــن الطبيعى مـع الزمنالبيولوجى يؤدى عادة الىالحفاظ على المخلوق الذى يحترم هذا الزمن ، والصور الكثيرة والمتنوعة من سلوك المخلوقاتالتى قدمناها في هذه الدراسة كانت خير دليل على التوقيت المضبوط بين الكون والحياة ، فكانما الزمن الكونى ــ النابع منطبيعة الوجود ــ قد ترك بصماته على الزمنالبيولوجى ، او كانماهذا مكمل لذلك ، فلا نكاد نلحظ انفصالا ، بل نراها وحدة فى الكون واحدة .

فالبعوضة التى تمتص دماء الضحايا فىاواسط افريقيا انما تحدد « فرصتها » بالزمن .. ثلاثون دقيقة لا غير فىالاربعة والعشرين ساعةالتى تكون يوما كاملا ، فعليها ان تأتى عنـــد

الفسق ، او فى منتصف الليل ، او عند الفجر ،ويختلف التوقيت هنا باختلاف نوع البعوضة ولا شيء غير ذلك .

وبعض انواع نحل العسل يخزن عسله ،وكأنما هو يعرف انه سيأتى زمن لن يكون فيه زهور ولا رحيق ولا مناخ طيب يساعده على السعى وراء رزقه ، لكن عندما يحين الزمن الذى تتفتح فيه الزهور ، نراه ينطلق اليها دون ان يحتفظ فى خليته بتقويم مكتوب ، بل ان التقويم يكمن فى جسمه ، ويحدد له موعد انطلاقه ،وهذا من اروع ما تقدمه لنا الحياة من مبادىء الاقتصاد في الجهد والزمن ، بمعنى أن النحل هنا لا يصح ان يعتمد على « الحظ » كما يفعل كثير من البشر ، فيخرج باحثا عن زهور غير موجودة، فيضيع بهذا الطيران غير الهادف مجهوده ، ويستهلك فى ذلك مخزونه .. لا يصح ان يفعل هذا ، والا كتب عليه الانقراض ، لكنه لم ينقرض بفضل دقة ساعته البيولوجية التى « تدق » له الزمن المناسب ، ليخرج باحثا عن زهوره التى يهواها .. اضف الى ذلك ان توقيت تفتح الزهور المختلفة لا يسير هكذا عشوائيا ، بل لا بد له من ضابط زمنى ، حتى تضمن الزهرة حشرة مناسبة لتتنقل بينها وبين اترابها من زهور اخرى ، وبهذا يحدث التلقيح المختلط الذى تباركه الحياة والسماء ، فكل شيء قد جاء بقدر معلوم « ولكن اكثر الناس لا يعلمون » !

السرطان الذى يختفى فى حفر من الرمال خوفا من اعين الاعداء ، لا يضيع ايضا وقتــه وطاقته « واعصابه » ليخرج من مخبئه ، ويلقى نظرة على ما حوله ، ليرى ان كان المد فى الطريق او الليل قد اتى ، او اى امر من الامور التى يعتمد عليها لكى يصون حياته ، بل كأنما هناك شيئا اشبه « بالوحى » ياتيه ويحركه ، وكأنما يقول له : قم فاسع على رزقك والى الشاطىء توجه ، او قد يحذره من الطوفان القادم على هيئة مد يومى ، او فى نصف شهر قمرى ، وكأنما ينصحه « اختر لك مكانا انسب ، ولتتحرك الى موقع ابعد » .. وما الوحى هنا الا هذا الساعة البيولوجية التى تهيىء له « من امره رشدا » .. ومع ذلك فنحن لا ندرك معنى الوحى ، او ما هو ، ولا كذلك طبيعة الساعة البيولوجية ،او ما هى ، فكلاهما من الاسرار الغامضة التى نطلق عليها الاسماء دون التوصل الى جوهر الخلق فيها .

النخيل مثلا يزهر فى وقت محدد .. مرة واحدة فى كل عام ، لكن ذكر النخيل غير انثاه ، فقد استقل كل منهما بكيانه ، ومع ذلك فقد عقدا معاهدة زمنية مضبوطة ، وبحيث يؤدى هذا الانضباط الى خروج الشمراخ الذكرى ثم تفتحه ، وتفتح زهوره ، ونضج حبوب لقاحه التى تنقلها الرياح او النسمات الى النخيل الاناث . ولابد أن تكون هى مستعدة بزهورها لهذا التلقيح في زمن محدد .. اى ، كأنما هما قد تزامنا فى فترة جد قصيرة من عام طويل ، وضبطا التوقيت من خلال ساعتهما التى تحسب الوقت بالايام والشهور والفصول ، اضف الى ذلك ان النخيل ـ كمعظم النباتات ـ يستغل فصل نشاط الحشرات وسائر انواع الحيوان فيعطى زهوره

عندما تنتشر الحشرات بكثرة حوله ، فيضمن بذلك زيارتها ، وحمل حبوب لقاحه من نخلة الى أخرى ، ليكون التلقيح على أشده ، فتكثر الاجنة (النوى) التى تنام ثم تقوم من سباتها ، فيكون دوام الاجيال التى ظهرت قبل ظهور الانسان ، واعتمدت على نفسها دون تدخل منه لعشرات الملايين من السنين .

خــذ بعــد ذلك اى كائن حى ، وادرس سلوكه ، واحتفظ به بمعزل عن بيئته ، تجد انه يحتفظ « بذاكرة » زمنية تحركه اذا اقبل الليل ، أو أشرق الصباح ، واكتمل القمر بدرا ، او اصبح محاقا ، او جاء ربيع ، وادبر شتاء . . كل هذا يحسه ويدركه دون أن يكون لديه اطار محدد يرجع اليه ، ليقارن به زمنه ، لكن الزمن مسجل بداخله بطريقة لا ندريها ، فاذا دقت ساعته البيولوجية ، قام وتحرك ولاحظناعليه نشاطا ، والتجارب الكثيرة التى قدمناها والتى لم نقدمها كانت خير دليل على ان الزمن يدق في الكائنات دقاته الابدية ، فاذا بكل شيء يسير وفــق برنامج زمنى محــدد ، فتتآلف المخلوقات ، وتتناغم العمليات، وتعزف «الاوتار» غير المنظورة « سيمفونية » الحياة ، وتنتظم بدقة وابداع كما ارادها الله **((انا كل شيء خلقناه بقدر))** .

★ ★ ★

المراجـــع

مراجع عربية

١ ــ دكتور عبد المحسن صالح أسرار المخلوقات المضيئة ، الهيئة العامة للكتاب .

٢ ــ دكتور عبد المحسن صالح « طبيعة الزمن » ــ فصل من كتاب : هل لك فى الكون نقيض ؟ الهيئة العامة للكتاب .

٣ ــ دكتور عبد المحسن صالح « آه .. يا زمن » دراسة فى مجلة « أمواج » السكندرية .

٤ ــ دكتور عبد المحسن صالح « مستقبل المخ ومصير الانسان » ــ عالم الفكر المجلد الرابع ــ العدد الاول .

مراجع أجنبيـــة

1. Akimushkin, I. 1970 **Animal Travellers,** Mir. Publishers, Moscow.
2. Broadhurst, P.L. 1963 **The Science of Animal Behaviour.** Pelican.
3. Brown F.A., Hastings, J.W. and Palmer, J.D. 1970 **The Biological Clock.** Academic Press, London, New York.
4. DiCara, L.V. 1970 Learning in the Autonomic Nervous System. Scientific American Vol. 222, No. 1.
5. Ditfurth Von Hoimar 1975 The Biological Clock, A Chapter in " The Childrin of the Universe". Allen & Unwin.
6. Droscher, V.B. 1969 The Magic of the Senses, Allen, W.H., London.
7. Emme, A. The Clock of Living Nature. Peace Publishers, Moscow.
8. Farb, P. and the Editors of Life 1965 Ecology Time-Life International.
9. Coudsmit, S.A. Claiborne,R. and the Editors of Life 1967."Time" Life Science Library.
10. Hastings, J.W. 1972 Timing Mechanisms, A Chapter in "Challenging Biological Problems". Edited by Behnke, J.A. Oxford Univ. Press.
11. Milne, Lorus and Margery, 1965 The Senses of Animals and Men, Pelican.
12. Whitrow, C.J., 1972, What is Time ?, Thames & Hudson, London.
13. Willows A.O.D. 1971 Giant Brain Cells in Molluscs. Scientific American Vol. 224, No. 2. t

★ ★ ★

سيّد محمّد غنيم

مفهوم الزمن عند الطفل

يعيش الانسان فى عالم يتصف بخاصتين اساسيتين : الأولي : أن هناك اشياء توجد فى المكان . والثانية ان هناك احداثا تتتابع الواحدةمنها تلو الاخرى ، وتستمر لفترات تقصر أو تطول ، في الزمان . فهناك بعدان أساسيان همالمكان والزمان ، وفى اطارهما يحيا الانسان ، وينمو الجنس البشرى ويتطور ، ويحتفظ بحكمهالاجيال .

والانسان يعيش في عالم متغير . ويطراعليههذا التغير حتى قبل ان يعى حقيقة انه هو نفسه يخضع للتغير . فالفصول من حوله تتعاقب .والجو الصحو يعقب الجو المتقلب او الردىء ، والحيوانات تحيا وتموت . ولا شيء يشذ عنهذا التغير المستمر حتى الانسان نفسه . فحياته البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية حلقةمتصلة من التغير .

وتتولدفكرة الزمنعند الانسان ،ولا شك ،من خبراته عن تتابع الاحداث والظواهر التى يكون بعضها دوريا وبعضها غير دورى ، بعضهامتصل وبعضها مستقل ، بعضها اشياء متجددة

النسيج وبعضها ثابت نسبيا . وهذه الخبرات قد تفسر لنا المعانى المختلفة التي تستخدم فيها كلمة الزمن .

والزمن والزمان ، فى اللغة العربية ، كلمتان مترادفتان من حيث المعنى والدلالة . **فالزمن أو الزمان** اسم « لقليل الوقت وكثيره » ، وان رجع المنجد أن الزمان مأخوذ من الزمن » . ولفظ الزمن او Time يستخدم عادة للدلالة على لحظات التغير . وهذا ما يشير اليه معنى اللفظ فى اللغة العربية او الانجليزية . اما في اللغة الفرنسية ، فان كلمة Temps ، تستخدم بمعنى حسى اكثر ، حيث تعنى الطقس او الحالات المتتابعة للجو . والكلمة اللاتينية Tempus — والتى منها استمدت كلمة Temps وكلمة Time ، فتعنى أيضا هذا المعنى المزدوج. أما الاصل السنسكريتى للكلمة ، فانه يعني « يضيء » أو « يحرق » . وقد يشير هذا الاستعمال الى الطبيعة الاساسية لخبرتنا بايقاعات الليل والنهار . فكلمة « نهار » day لا تزال تستخدم بمعنى الضوء . وعلى العموم فبتتبع أصل كلمة « الزمن » نجد أن لها معنيين « عيانى ومجرد » . ولا يزال هذا هو وضعها حتى اليوم .

والانسان يقوم عادة باستجابات سلوكية يمكن التعرف عليها بالتذكر والتوقع . لكن هذه الاستجابات ليست قاصرة على الانسان وحده ، بل تظهر لدى بعض الكائنات العضوية الأدنى منه فى سلم التطور . غير ان الانسان وحده هو الذى لديه القدرة الفريدة للتحدث عن الزمن . وهذه القدرة لا يشاركه فيها مخلوقات اخرى . وهو في حديثه عن الزمن يستخدم عادة فى لغته كلمات يعبر بها عن الزمن مثل « عندما » و « الساعة » و « الماضى والحاضر والمستقبل » . وهذه كلمات قد تبدو واضحة جلية ونادرا ما تكون غامضة . انها اوصاف مباشرة تكشف عن مظاهر الزمن على نحو ما يخبره الفرد ، ومن ثم لا تثير مشكلة . لكن عندما نوسع من مفرادتنا اللغوية ونضيف تعبيرات اخرى نستخدمها عادة فى حديثنا عن الزمن ، تبدأ تظهر امامنا بعض الصعوبات على نحو ما يتضح لنا عندما نقول مثلا « الزمن يجرى كالنهر المنساب » (كمجرى الشعور او مجرى تيار الكهرباء او انسياب الكلمات في حديث خطيب مفوه) أو فى قولنا « الساعات تحفظ الزمن » (على نحو ما نحفظ ممتلكاتنا وتحفظ مبادئنا الاخلاقية ونحفظ بيوتنا) . أو في قولنا « الزمن يمر وينقضي » (على نحو ما تمر بنا سيارة مسرعة فى الطريق أو ننتهي من القاء محاضراتنا بالجامعة) او قولنا « الزمن يوجد وينتهي » (فأين كان اذن قبل ان يوجد وأين ذهب بعد ان انتهى من الوجود) ؟ او قولنا « الزمن هو علامة » القبل و « البعد » (والقبل والبعد يشيران فقط الى الزمن ، وكأننا نقول ان الزمن هو الزمن) . تلك هى بعض الصعوبات التى توقعنا فيها هذه الاوصاف المباشرة للزمن بما تحويه من تشبيهات واستعارات وعبارات غامضة احيانا . ويجب الا ندهش حين نجد أن الناس يستخدمون لغات وافكاراً مختلفة فى حديثهم عن الزمن . وحتى لو استخدم الفيلسوف والعالم والرجل العادى لغة واحدة للحديث او الكتابة عن الزمن ، فان لكل منهم نظرته الخاصة الى الزمن ، والتى هى انعكاس لفكره ولغته الفنية او المتخصصة .

ولكى نقدم الاطار الذى تنمو بداخله فكرةالانسانعن الزمن ، يحسنان نشير الىالخصائص البارزة التى الح اليها معظم المفكرين والفلاسفةفى سياق حديثهم عن هذه المشكلة :

الأولى : ان الزمن ــ بالقدر الذى تتضمن فيه خبراتنا المباشرة ــ أمر نسبى . فنحن نعرف الزمن عن طريق الأحداث المتغيرة او الاشياء الثابتة التى تتصل بها في حياتنا اليومية . ومن ثم نتحدث عن الزمن باعتاره نسبيا . لكن فى بعض الاحيان نشعر ان الزمن ــ المقاس فى ضوء الاحداث ــ يبدو مستقلا عن الاحداث التى تجرى فى الزمن ، فهو قد يبدو بطيئا احيانا ، سريعا احيانا اخرى ، وهذا يؤدى بنا الى القول بانه لا بد ان يكون هناك زمن موضوعي مستقل عن الاحداث الموجودة في الزمان ، وبالنسبة اليــه يمكن ان تقارن الازمنة الاخرى المختلفة . وهذا الزمن هو الذى نميل الى وصفه بالزمن المطلق .

الثانية : ان الزمن يكشف عن صفتين من صفات الترتيب : الصفة الأولى هى علاقة « قبل وبعد » (اسبق من) والتى تجمع بين لحظتين ، والتى تكون مستقلة عن الزمن عندما تقوم بعملية اختيار . فرغم ان الأحداث يمكن ان تحدث معا وفى نفس الوقت ، الا ان اللحظات الزمنية لايمكن ان تحدث معا . فاذا اخذنا لحظتين ا و ب ، فان ا قد تسبق ب او ان ب قد تسبق أ . لكن ما ان يحدث الاختيار بين هذين البديلين ، فان مرور الزمن لا يمكن ان يغير منه (كان يكون ا مولدا قبل ب أو ب مولودا قبل أ) .

اما الصفة الأخرى فهي علاقة « الماضى ــ الحاضر ــ المستقبل » . وهى علاقة « بــين » حدود ثلاثة . فالحاضر يجب ان يكون دائما بين ماض ومستقبل .

والتوفيق بين هذه الصفات المتنافرة فى الظاهر عن الزمن لا يثير مشكلة ما . فاذا كانت ا قبل ب ، فانها ستظل كذلك والى الابد قبل ب . وليس ثمة ما يغير هذه الحقيقة نتيجــة مرور الزمن . كما أن الوضع الخاص « بالحاضر » أو « الآن » يمكن التعبير عنه بسهولة ، لأن اللغة بهاازمنة . فالمستقبل « سيكون » والحاضر « كائن » والماضي « كان » . فالضوء سيكــون « أحمر اللون » ، وهو الآن « اصفر » ، وقدكان من قبل « اخضرا » .

الثالثة : ان الزمن يرتبط ارتباطا وثيقاً بأفكار التغير والثبات . ولعل احسن وسيلــة لتوضيح ذلك هو النظر فى فعل « يتغير » . فهذا الفعل ــ شانه شان اى فعل آخر ــ لابد له من فاعل . واذا كان هناك تغير ، فلا بد ان يكــون هناك شيء يتغير . فاذا كان العالم يتغير ، فانه يجب ان يظل مع ذلك عالما في الوقت الذى يخضع فيه للتغير . واذا كنت انا نفسى اتغير ، فيجب ان احتفظ مع ذلك بهويتى من اجل ان اعرف انني ــ او اى شخص آخر فى الحقيقة ــ انا الذى اتغير . اذن فكل تغير يكون نسبيا الى ارضية ثابتة . وبدون هذه الارضية الثابتة لا يكــون هناك اى معنى للتغير . والتفســير البسيط للثبات هنا ، هو ان التغير هو دائما نقلة او ازاحة لصفة خاصة كتغير اللون الاحمر الى لون اخضر مضاد له ، ولكنه يشاركه هوية الجنس . فالكون

يظل كونا وان تغير في الشكل او الحجم او التركيب. والانسان يظل انسانا رغم التغير الذى يطرأ عليه في المظهر أو العادات او الحياة أو السن .

فالزمن على نحو ما يفهم عادة يكشف عن خصائص ثلاث :

انه نسبي فى صفته ولكنه مستقل الى حد ما عن الاحداث في الزمن .

انه يتضمن ربطا غريبا لمجموعتين من اللحظات « قبل ـ بعد » و « الماضى والحاضر والمستقبل » .

انه يتضمن نوعا من التوفيق بين التغير والثبات .

• • •

نظرة تاريخية لمفهوم الزمن :

ولقد حاول الانسان خلال العصور المتعاقبة ان يسيطر جاهدا على ما حوله من ظروف واحداث . وقدمت له التغيرات الدورية ـ كتعاقب الليل والنهار ـ وفصول السنة والدورة القمرية ـ اطارات مرجعية طبيعية ، يستطيع ان يحدد ـ بالرجوع اليها كوسيلة من وسائل القياس ـ مكان وموقع التغيرات الاخرى . وحاول العلماء خلال آلاف السنين دراسة هذه الظواهر الدورية وايجاد علاقات بينها ، ولا يزال العلماء يحاولون اختراع أساليب واجهزة اكثر دقة لقياس الزمن .

ولم يقتصر الامر على المحاولات العلمية لدراسة الزمن ، بل ان الفلاسفة منذ أيام اليونان الاقدمين كانت لهم نظرتهم الى بعد الزمن . وقد تميزت معالجتهم لمفهوم الزمن بالتطورات المتناهية فى التجربة والتامل حول طبيعة وماهية هذا المفهوم . ولا يمكن بطبيعة الحال فصل تاريخ الدراسة الفلسفية لمفهوم الزمن عن تاريخ الفكر الانساني بصفة عامة . وسوف نحاول فيما يلي القاء نظرة سريعة على مفهوم الزمن عند مشاهير الفلاسفة والمفكرين منذ أيام اليونان الاقدمين حتى العصر الحديث .

١ ـ فترة ما قبل سقراط :

دار الجدل لدى فلاسفة هذه الفترة حول « **الصيرورة أو التغير** » فى مقابل « **الكينونة او الثبات** » . ويتزعم الجانب الذى يؤكد التغير الفيلسوف هرقليطس (٥٠٠ ق . م تقريبا) ، بينما يتزعم الجانب الثاني الذى يؤكد الثبات كل من بارمنيدس (٥٤٠ ق.م) وزينون (٤٦٠ ق.م) .

لقد اكد **هرقليطس** أن الحقيقة تكمن في التغير . وهذا ما يتجلى فى عبارته المشهورة « انت لا تنزل النهر الواحد مرتين ، فان مياها جديدة تجرى دائما من حولك » . وقد عزا اليه افلاطون قوله « لاشيء في الحقيقة موجود ، لكن الاشياء فى صيرورة » ، وأن « كل الاشياء تتغير ولا شيء ثابت » .

وقد اختار هرقليطس النار كرمز لهذا التغير الازلى الابدى لانها تكشف بوضوح عن هذا التغير ، فاللهب يظل مستمرا ويبدو انه هو هو نفسه رغم انه يتحول دائما الى دخان . واللهب الذى يحل محله يجب ان يغذى دائما بوقود . فالنار تبدو كشيء ولكنها تخضع باستمرار ومنذ الازل الى التغير .

وقد اعتقد هرقليطس انه بذلك حل مشكلة الزمن ببيان ان التغير والصيرورة هما وحدهما الحقيقة ، وان الثبات والاستمرار هما مجرد مظاهر . وكل شيء يبدو ساكنا ، انما يتضمن - عندما يفهم جيدا - حركة مستمرة . واذا توقفت هذه الحركة ، فان الكون يصبح لاشيء .

وقد رفض **بارمنيدس وزينون** فكرة هرقليطس اساسا ، وذهبا الى ان الثبات والدوام هما الحقيقة . اما التحول والحركة والزمن والتغير فهي امور غير حقيقية . لقد رفض بارمنيدس راى هرقليطس قائلا انه بقبوله التغير يكون قد افترض مقدما ان شيئا ما يمكن ان يوجد ولا يوجد فى نفس الوقت . فالنار يمكن ان توجد ولا توجد وذلك ببساطة لان اللهب في لحظة ما يمكن ان يحل محله لهب آخر لم يوجد بعد . لكن اللهب الذى لم يوجد بعد ليس شيئا ولا يمكن ان يكون موجودا أو حتى التفكير فيه . وبالتالي لا يمكن أبدا ان نقول عن اى شيء انه يكون ، لانه يجب أن يأتي من العدم وهذا مستحيل .

وقد وصل زينون فى مغالطاته المشهورة عن الحركة الى نفس النتيجة . وهذا امر حتمى طالما ان الحركة بالنسبة له هى تغير ، والتغير هو زمن . فانت لا يمكن ان تصل الى نهاية حلبة السباق لانه لا يمكنك ان تعبر عددا لانهائيا من النقط فى زمن متناه . ذلك انه اذا اردت أن تقطع مسافة ما ، فستقطع نصفها الاول ، ويبقى امامك نصفها الثانى ، ثم ستقطع نصف هذا النصف ويبقى نصفه الآخر وهكذا ستظل تقطع نصفا ويبقى نصف الى ما لانهاية . واذن فلن تصل الى غايتك المقصودة أبدا . وتحكي القصة أنه عندما عرض زينون برهانه على « ديوجين » ، نهض هذا الاخير على قدميه ومشى . فلقد كان مقتنعا أن أفضل وسيلة لضحد برهان زينون هو ان يتحرك . ولكن زينون لم يقلق من هذا التناقض الظاهر لانه لم ينكر ان الاشياء تبدو متحركة . واذا اخبرتنا حواسنا انها تتحرك ، فسحقا لهذه الحواس التي يمكن ان تخدعنا .

افلاطون : (٤٢٨ - ٣٤٧ ق.م)

ويستحيل مناقشة فكرة افلاطون عن الزمن بشكل مناسب دون أن نضعها داخل اطار نظريته الشاملة فى الوجود . واذا تركنا جانبا فلسفته السياسية والاخلاقية التي عرف بها جيدا ، ونظرنا الى فلسفته الكونية نجد ان احد افكارها الجوهرية هي فكرة العلاقة بين الوجود والتغير . ومن الممكن القول بأن افلاطون حاول حل التعارض القائم بين كل من هرقليطس في قوله بالتغير ، وبارمنيدس وزينون في قولهما بالثبات .

ان جوهر نظرة افلاطون الى الوجود هو ان الشيء العادى فى خبرتنا يتألف من جزئين : احدهما الشكل أو المثال أو « الجوهر » . والآخر هو المادة أو فردية الشيء وتعبيره

الحسي . وكل الاشياء الفردية من نوع معين تشارك في الصورة أو الجوهر التي يمثلها بدرجات متنوعة . فكل الرجال مثلا بشر ، لا في ذواتهم وانما بالمشاركة الى درجة معينة في جوهر الانسانية . والصور أو المثل مطلقة ازلية غير متغيرة ، أما الاشياء الخاصة الفردية فتظهر وتختفي وتتغير وتبقى في عالم الزمان وعالم المكان . فالناس يجيئون ويذهبون ، لكن مثال الانسان باق عبر الزمن ولا يتغير ابدا . فهناك اذن عالمان عالم المثل ، وهو عالم ثابت لا يتعرض ابدا لتغير ، ويظل الى الابد وهو عالم خارج الزمن . اما الآخر فيحوى الاشياء المحسوسة وهو عالم يوجد في مكان ويخضع للتغيرات المميزة للزمن وهو بالنسبة للرجل العادى الذى ليست لديه معرفة بالعالم على حقيقته ، هو العالم الوحيد .

وادلة افلاطون على وجود هذين العالمين ، عالم المثل وعالم الاشياء المحسوسة ، كثيرة ومتعددة وتهدف جميعها الى بيان أن عالم المثل هو عالم الحقيقة والثبات ، وان عالم الاشياء المحسوسة هو عالم المظهر والتغير .

ومن هنا يمكن القول بانه اذا لم يستطع افلاطون تجنب تقسيم العالم الى زمني وغير زمني ، فانه نجح اكثر من سابقيه في بيان خصائص هذا العالم المتغير الذى يخضع للزمن والعالم غير المتغير الذى لا يخضع للزمن . ومن هنا يمكن القول ايضا ان الزمن في نظر افلاطون هو الصورة المتحركة للازلية والتي تكشف عن نفسها في عالم تحكمه دورات من التغير المستمر .

ارسطو : (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م)

كان ارسطو تحليليا اكثر من سابقيه للزمن . لقد اهتم اهتماما كبيرا بطبيعته وخصائصه ، وعلى وجه الخصوص بقابليته للقياس اكثر من اهتمامه بوضعه في الكون كحقيقة او مظهر .

لقد عرف ارسطو الزمن بـ « مقدار الحركة » فيما يتعلق « بالقَبْل » و « البَعْد » والحركة تأخذ اشكالا ثلاثة . نوعية وكمية وموضعية . والحركة النوعية او الكيفية هى ببساطة التناوب alteration أعنى التغير من الاسود الى الابيض ، او من الحار الى البارد ، او العكس . والحركة الكمية هى التغير في الحجم بالزيادة أو النقصان . والتغير الموضعى او المحلى فهو التغير في المكان ، ويمكن ان يسمى تحركا . ومن المفروض ان تكون هى وحدها من بين الانواع الثلاثة التى نميل اليوم الى تسميتها بالحركة motion . وهى بالنسبة لارسطو اساس كل صور الحركة .

وثيق الصلة بالحركة . والزمن لايمكن ان يوجد دون تغير ، لاننا في حالة
طم لا ندرى كلية بمرور الزمن . واذا جرت ، من ناحية اخرى ، اية
تر ض، أن بعض الوقت قد مر ، وان هذا الوقت الذى مر ، في علاقة
، والحركة معا وانهما يتطابقان في القيمة او المقدار magnitude
الحركة يبدو واضحا في حديثه عن الحركة الكمية والموضعية .
فيمكن ان تفهم كدرجات من التحول ، فالتغير من الاسود الى

الابيض هو عملية تحول الى ابيض ، والتغير من البارد الى الساخن هو عملية تسخين او تحول الى ساخن ، وبالمثل فان الزمن هو ايضا تغير قابل لان يكون كميا من « قبل » الى « بعد » . وهكذا يمكن ان نصل الى فهم تعريف ارسطو للزمن من حيث هو « مقدار الحركة » فيما يتعلق بقبل وبعد .

وادخال العدد يوحى بالقياس . لقد ذهب ارسطو الى القول بان الزمن هو قياس الحركة والتحرك . وهو يقيس الحركة عن طريق تحديد « مقدار » يقيس الحركة الكلية ، على نحو ما نتخذ من الذراع مقياسا للاطوال . واذا نظر الى وحدة قياس الزمن فى اطار «قبل» و «بعد» ، فان صفة مرور الزمن تتطلب ان تكون وحدة القياس اشبه بالسهم ، كما يكون لها امد او ديمومة . ومن ثم فان وحدة القياس عند ارسطو اقرب الى فكرة الموجه vector الذى يتحدد اتجاهه براس السهم كما يشير طوله الى الزمن المنقضي .

ولندع الان الفلسفة القديمة ولننتقل الى العصر الحديث ، وليس معنى ذلك أن العصور الوسطى قد خلت من المفكرين سواء فى المسيحية او الاسلام ممن عالج موضوع الزمن . فهناك الكثيرون ممن يضيق المقام حاليا عن التعرض لآرائهم (انظر ٢ ص ٢٠١ — ٢١١) .

جون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤)

وفي العصر الحديث اخذت مشكلة الزمن — لدى التجريبيين الانجليز عامة وجون لوك خاصة — صورة مختلفة تماما . لم يكن لوك اساسا ميتافيزيقيا من المهتمين بالوضع الوجودى للزمن ، ولا بخصائصه التى يمتلكها على افتراض ثبات وجوده ، وانما كان اساسا من اصحاب نظرية المعرفة الذين بذلوا جهدا فى بيان كيف نكون فكرة الزمن من العناصر التى تقدم لنا في الخبرة . لقد عارض وجهة النظر التى نادى بها من قبل كل من افلاطون وديكارت ، ونادى بها من بعد كل من ليبتنز وكنت ، وهى ان هناك افكارا تفرض علينا مقدما ويجب ان تؤخذ كشيء مسلم به ، قبل اية معرفة حسية تكون ممكنة . وقد ادى هجومه على نظرية الافكار الفطرية الى وضع اساس فكرته المشهورة وهى « ان لا شيء فى العقل لم يكن فى الحس اولا ، وان العقل هو في البداية صفحة بيضاء تنقش عليها الخبرة ومن ثم تزودنا بالافكار التى بواسطتها نفهم العالم المحيط بنا » .

والافكار في نظر لوك لها مصدران : الاحساس sensation والتفكير reflection . اما الافكار التى تصدر عن الاحساس فهى كالحرارة والشكل والنعومة والمرارة والصفرة ، وهى تصدر عن اشياء خارج العقل . اما افكار التأمل فهى كالادراك والتفكير والتعقل والارادة ، وهى تأتى من حواسنا الداخلية ، تلك التى يحصل عليها العقل بالاهتمام بعملياته الخاصة . وتدخل الافكار البسيطة العقل متميزة احداها عن الاخرى حتى لو حدثت فى نفس الوقت بواسطة الشيء نفسه ، كما فى حالة فكرة الحركة التى يحدثها الشيء المتحرك . اما الافكار المعقدة فهى تلك التى تظهر عندما يقوم العقل بعمله على الافكار البسيطة فيجمع بينها ويربطها ويستخلص او يجرد منها .

وفكرتنا عن الزمن هى من الافكار المعقدة التىنحصل عليها عندما نتأمل في ظهور افكار عديدة الواحدة تلو الاخرى فى عقولنا محدثة بذلك فكرةالتتابع succession او عندما نتأمل المسافة التى تفصل بين اجزاء هذا التتابع محدثة بذلك فكرة المدة او الفترة الزمنية او الامد duration وعلى ذلك ، فالزمن هو نوع من التغير الكمىللاحداث . فالرجل الذى ينام نوما عميقا ، كما اوضح ارسطو ، لا توجد لديه اية فكرة عنالتتابع او المدة . واذا امكن لشخص ما ــ وهنا مستحيل ــ ان يبقى في عقله فكرة واحدة فقطدون تغيير ، فانه لا يمكنه ان يدرك فكرة المدة .

وباختصار يمكن القول بان لوك لا يقدمتحليلا ميتافيزيقيا للزمن ، ولا يخبرنا بشيء عن الطبيعة الحقة للزمن فى بناء عالمنا ، انه يوضحلنا انه من الخبرة البسيطة بالتتابع والمدة والتى يعرفها كل واحد منا ، يمكن بسهولة ان نبنيالافكار المعقدة عن قياس الزمن وعن الماضى والمستقبل والازلية . فكل ما هو مطلوببالاضافةالى الظواهر المعطاة تجريبيا او امبريقيا عن التتابع والمدة هو قدرتنا العقلية على التجريدوربط الافكار البسيطة بطريقة ينتج عنها افكار معقدة . فليس فى عقولنا شيء يجبرنا على رؤيةالعالم بطريقة زمنية .

كنت (١٨٠٤ ــ ١٧٢٤)

واحساسا من كنت بضرورة وجود زمن عاممشترك كأساس لقوانين العلم ، فانه يصادر على وجود شكلواحد فقط مجرد « لحدس الحواس »ويقصد بالحدس الخبرة المباشرة ذات المحتوى الحسى والتى يسميها ظواهر . اما القدرة علىاستقبال تصورات هذه المحتويات فيسميها كنت باسم « الاحساسات » .

ووحدة الزمن لا يمكن ان تنتج فى راى كنتعن تعدد واختلافالاحساسات وانما تتضحفقط من الطريقة التى يقوم بها العقل فى الربط بينهذه الاحساسات . ان « نقد العقل » لكنت يعارض كل محاولات الوصول الى زمن عالمىمطلق world time او زمن أنوى Ego time لكن من الخطأ ان نتصور ان كنت كان يعتقد فيفطرية الزمن . ذلك ان الزمن بوصفه فكرة ــ اعنى مكتسبة ــ لا نتوصل اليه عن طريقالاحساس بالاشياء (لان الاحساسات تزودنا بمادة وليس بشكل المعرفة الانسانية) ولكن عنطريقعمليات العقل ذاته بالاتفاق معالقانونالثابت الذى يتحكم فى احساسات العقل . ان الشيءا فطرى في هذه الحالة هو امكانية تكوين تصورات للاحساسات المختلفة فى شكل علاقات زمانية .وفكرة الزمن تكون فكرة مثالية لانها ليست استخلاصا من التجربة . انها تتضح فقط منخلال نشاط الفرد .

وقد صاغ كنت ادلته وبراهينه عن ان الزمن هو صورة الحدس ، باختصار شديد :

١ ــ ان الزمن لا يمكن ان يكون مفهومامبريقيا طالما ان خصائصه الاساسية (الوجود معا والتتابع) لا يمكن ادراكها ما لم تكن لدينافكرة مسبقة عن الزمن فى عقولنا . وبعبارة اخرى ان الاحساساتلا يمكن ملاحظتها باعتبارهازمنية اذا لم نكن نعرف من قبل ، ماذا نعنى بالوجود معا وبالتتابع .

٢ ــ لا يمكن ان نفكر فى الظواهر باعتبارهاخارجة عن الزمن . ومع ذلك يمكننا ان نفكر فى زمن خال او فارغ . اى انه يمكن ان نلغىالاشياء من الفكر ولا يمكن ان نلغى الزمن . وهذا من شأنه ان يجعل الزمن سابقا منطقيا علىالظواهر .

٣ ــ انه على افتراض ان الزمن هو فقطصورة الحدس،فانه يمكن انفسر لماذا يستحيل ان نفكر فى زمن ذى بعدين او فى زمنين موجودين معا . فعجز عقولنا يرجع لا الى حقيقة ان الخبرة لا تكشف عن هذه الافكار ، بل لخاصية الافكارالتى لا تقبل التفكير فيها .

٤ ــ ان الزمن ليس تعميما من أزمنةمختلفة ، لأن الازمنةالمختلفةهى مجرد اجزاء لزمن واحد هو نفس الزمن . ومن ثم فان الزمن هوصورة قبلية تربط الظواهر فيما بينها في كل زمنى .

٥ ــ ان تصور اجزاء الزمن time segments اعنى المدد المحددة يكون ممكنا فقط على افتراض انه زمن لا نهائى او غير محدد . لكنهذه لا يمكن ان تكون فكرة مستمدة تجريبيا ، وبالتالى يجب ان تكون معطاة كصورة قبليةللحدس .

مفهوم الزمن عند المحدثين :

ولقد مهد كنت السبيل أمام علماء النفس. وكان لنقد العقل المجرد آثار غير مباشرة على من جاء بعده من المفكرين . فهو بجعله الزمن نوعامن الاحساس ، غيرّ من المشكلة برمتها . فأصبح المفكرون وعلماء النفس من بعده اقل اهتمامابفكرة الزمن ، منهم بادراك الزمن . ومن هنا تحولت المشكلة بالتدريج بعد « كنت » من مجالنظرية المعرفة الى مجال علم النفس . وتبع ذلك ميل متزايد لدراسة المظهرين الاساسيين للزمنوهما التتابع والمدة . ولقد ظلت أفكار كنت ملحوظة فى كل مكان وبخاصة في المانيا . ومنالملاحظ ان العلماء فى تلك الآونة قد خلطوا بين الفكر السابق على التجربة او القبلى Apriori والذى ينتمى الى مجال الميتافيزيقا والذى يرجع فى الاصل الى كنت ، وبين مبدأ الافكار الفطرية . ولقد حاولوا جمع الحجج للتدليل على ان الزمن ليس فكرة مسبقة على التجربة . الا انه حتىبالنسبة لهؤلاء العلماء ، كان واضحا أن مجرد تتابع الاحساسات او الافكار لا يكفى فى حدذاته لأن يعطينا فكرة التتابع ، لان هذه الفكرة لا يمكن التوصل اليها الا عن طريق ادراك وفهم العلاقات . وابتداء من القرن التاسع عشر بحث العلماء عن هذه العلاقات بين التصورات المختلفةالتى يمكن ان نكونها عن الواقع . فبالاضافة الى الادراكات (والتى لا يمكنها وحدها ان تقدمعناصر التتابع طالما ان كل واحد منها يجرى في لحظة واحدة) هناك ايضا الصور التى تمدنا بهاالذاكرة . وهذه الصور تعيد ظهور تسلسل الاحداث التى خبرناها وفق قوانين الترابط . وبذلك يمكننا ادراك العلاقات من نوع « قبل » و « بعد » التى تربط بين هذه الخبرات . انمجرد رجوع العلماء فى تلك الحقب الى الذاكرة والى قوانين الترابط باستمرار فى معالجة مفهومالزمن ، يبين لنا ان معالجة المشكلة في هذه الفترة تتم من وجهة نظر سيكولوجية اكثر منهاميتافيزيقية . ولذلك فان النقطة الجوهرية التى اشترك فيها جميع العلماء في تلك الحقب هىمحاولتهم تفسير مفهوم الزمن بتحليل حالات الشعور .

فهذا **ج . ف . هربارت** Herbart J.F. يذهب الى اننا اذا قمنا ــ بعد عرض سلسلة من التصورات أ ، ب ، جـ ، د ، هـ ــ بعرض العنصر الاول أ مرة اخرى فى الشعور ، فانه يستدعى الى الذهن بقيـة عناصر السلسلـة المترابطة معه . او بمعنى آخر هناك تصور للتتابع الذى تسير عليه عناصر السلسلة . أما اذا عرضنا العنصر هـ مرة اخرى ، فهناك عملية عكسية تماما يتم بواسطتها استدعاء العناصر د ، جـ ، ب الى الذهن . وكلما بعد هذا العنصر عن العنصر الاول كان استدعاؤه اصعب . وعلى ذلك ، فان كل عملية تتكون من العرض المتزايد لعنصرين واقعيين على طرفى السلسلة ، وينتج عن ربط العمليتين الادراك الكامل للزمن .

اما **فنت** ، وهو اول من اسس اول معمل لعلم النفس بمدينة ليبتزج بالمانيا سنة ١٨٧٩ ، فقد ذهب الى ان مجرد التكرار البسيط لصوت ما ، يكون كافيا لتقديم جميع العناصر اللازمـة لادراك الزمن . فعند ظهور الصوت الثانى ، يستعيد الفرد بطريقة ما الصوت الاول الذى ما تزال صورته ماثلة فى الذهن . واستدعاء الصوت الاول بواسطة الصوت الثانى يمثـل « البداية » و « ادراك الصوت » يمثل النهاية. واستمرار الصورة يمثل طول الفترة الزمنية . وعلى ذلك ، فان سلسلة من الحقائق الشعورية يمكن ان توصلنا الى علاقة زمانية وذلك بسبب وجود عدد كبير من التصورات الدائمة بينها . وعلى ذلك، فان اصل الزمن يظهر فى هذا التتابع، وفى التزامن النسبى للتكوينات النفسية .

وينتمى **ج . م . جيبوا** J.M. Guyou الى هذا الاتجاه، الا ان تصوره كان اكثر دينامية. فهدفه كان هو البحث عن عناصر خبرتنا عـن الزمن . لقد اشار الى وجود عنصرين اساسيين اولهما يتكون من تتابع تصوراتنا التى تصبح اقل وضوحا مع مرور الزمن عليها . وثانيهما ، المنظور الذى يدخل بين تصوراتنا عن طريق الرغبة والجهد . فالشعور بالزمن يستمد مصادره من الترابط بين الصور المتنوعة المختلفة الدرجات.

وهكذا كانت نقطة الاتفاق بين هـؤلاء الباحثين فى هذه الفترة هى محاولتهم تفسير فكرتنا عن الزمن عن طريق دراسة حالاتنـا الشعورية .

وقرب منتصف القرن التاسع عشر ظهر اتجاه جديد فى معالجة مفهوم الزمن هو الدراسة الامبريقية للدقة accuracy التى ندرك بهـا الزمن . فتحت تأثير السيكوفيزيقا ، واستخدام الاساليب الحديثة التى وضعها فشنر ، دخلت سيكولوجية الزمن الى معامل علـم النفس . وانصب اهتمام التجريبيين الاول على دراسـة المشكلات التقليدية فى مجال السيكوفيزيقا مثل التحقق من مدى انطباق قانون فيبر على مفهوم الزمن ، ووجود اخطاء ثابتة في ادراكنا له . هذا بالاضافة للكشف عن اثر ما يقع في الفترة الزمنية من احداث ، اى اثر محتوى هذه الفترات الزمنية على ادراكنا لطول تلك الفترات . وهكذا . وقد اجرى العديد من التجارب فى هذا الصدد وبخاصة فى المانيا .

وقد سارت الدراسات فى بداية التجريب فى اتجاهين رئيسيين : الاول استخدام التجارب، حيث يحاول علماء النفس تحديـد ما يدركـه المفحوص بدراسة ما يقوم به من افعال (اعادة

الانتاج على سبيل المثال) او ما يقوله (دراسات مقارنة) . اما الثانى فهو استخدام اسلوب الاستبطان ، اذ يحاول علماء النفس ـ شأنهم في ذلك شأن فلاسفة عصرهم ـ ان يحددوا اسس شعورهم بالزمن . لكن الامر الجديد هو ان تجريبيى هذا العصر لم يقتنعوا بملاحظاتهم الذاتية على انفسهم ، بل استخدموا مفحوصين ـ يجرون عليهم التجارب وهؤلاء كانوا عادة مساعديهم او زملائهم .

وبالتدريج انفصل هذان الاتجاهان . فالعمل الاستبطانى الذى يهدف الى اقامة المحتويات الاولى والخبرات المباشرة قد اوغل فى التجريد وازداد بعدا عن الواقع . فعلى الرغم من ظهور مدرسة ورسبورج Würzburg التى حاولت تنظيم الاستبطان ، فان انصار هذه المدرسة وجدوا الاستبطان لا يفيد فى دراسة جوهـــر الادراك . ومن الناحية الاخرى اصبحت النتائج التي يصل اليها التجريبيون باستخدام المنهج التجريبى مع مرور الوقت اكثر تماسكا وصلابة . ولم يقنع التجريبيون بدراسة ادراك الزمن لدى العاديين من الراشدين ، بل امتـــدت دراساتهم الى الحيوانات والاطفال والمرضى العقليين . وفي هذه الحالات امكنهم دراسة الادراك بطرق الاقتران الشرطى ، او بدراسة الاستجابات اللفظية ولكن دون ان يصف المفحوص خبرته الشعورية . واصبح الاتجاه الذى كان فى بداية الامر ضمنيا ، اكثر وضوحا وظهورا مع مرور الزمن ، اى اصبح من الضرورى دراسة « ما يفعله » الانسان فى استجابته للمواقف المختلفة التى يوجد فيها .

ورغم نزعة التبسيط التى ميزت السلوكيين الأول ، فان علم النفس تحول كله الى علم دراسة السلوك ، وكان ذلك فى الربع الأول من القـــرن العشرين . وقد عبر عن هذا الاتجاه الجديد فى سيكولوجية الزمن « **هنرى بيرون** » H. Piéron فى مقال القاه أمام المؤتمر الدولى لعلم النفس سنة ١٩٢٣ . وبيير جانيه P. Janet فى سلسلة المحاضرات التى القاها فى ١٩٢٧ ـ ١٩٢٨ فى جامعة باريس عن تطور الذاكرة وفكرة الزمن . ولقد انصب اهتمام بيرون بالدرجة الأولى على كشف المشكلات السيكو فيزيولوجية لادراك الزمـــن ولكن هذا اوصله الى تحديد منهج عام يتلخص في ضرورة معالجة هذه القضايا على اســـاس موضوعى من تحليل السلوك البشرى في علاقته بالزمن .

اما بيير جانيه ، فبما تمتع به من فكـــر ثاقب ، فقد قام باعادة تشكيل المنظور الخاص بدراسة الزمن . ففى محاضراته الأولى ركز على فكرة ان علم النفس لديه اشياء اخرى هامة اكثر من مجرد التركيز على دراسة التفكير فعلـــم النفس يجب ان يبدأ من دراسة الفعل أو السلوك فالسؤال الهام الذى يجب أن نوجهه لانفســـنا بخصوص الزمن فى نظر جانيه هو « ما الفعـــل او التأثير الذى نحدثه على الزمن » ؟ وتبعـــا لجانيه ، فان أول فعل يتصل بالزمن هو «سلوك الجهد » الذى ينتج عنه الاحساس بالمدة . وهذا الاحساس ليس فعلا أوليا ، بل هو تنظيم للفعل يعزى الى ضرورة تلاؤمنا مع التغيرات غير القابلة للانعكاس . فعندما نقابل شخصا ما ونلاحظ انه قد اصبح اكبر سنا مما كان عليه آخر مـــرة رأيناه فيها ، فاننا نصبح على وعى ومعرفـــة بحقيقة مرور الزمن بين هذين اللقاءين . ان فكرة الزمن الكلى المتجانس الذى تحدث فيه كـــل التغيرات هى فى حد ذاتها نتيجة لنمط السلوك الاجتماعى . انها الاطار اللازم لاضفاء صـــفة

الانتظام والتنسيق على جميع المدد الزمنية الفردية التى هى بطبيعتها غير متجانسة . ان مهمة عالم النفس فى نظر چانييه لم تعد هى معرفة ماهية الزمن او طبيعة فكرته عن الزمن أو حتى البحث عن اصل هذا المفهوم فى التراكيب العقليــة ، بل أصبحت محاولة فهم الكيفية التى يستجيب بها الانسان الى الموقف الذى يتعرض له بصــفة كونه يعيش في زمن . وفى هــذا الموقف تكتسب المعطيات التى تقدم لعقلنا الواعى دلالتها الحقيقية . وهذه المعطيات ليست مجرد نسخة مطابقة للواقع او صورة طبق الاصل منه ، انها مجموعة العلامات والمعادلات والتفسيرات المفيدة التى تتطور فى الفعل ذاته وتعمل بدورها كمرشد وموجــــه لانشطتنا على نحو ما نعيها وندركها .

ويقدم بول فريس P. Fraisse عالم النفس الفرنسى تصورا لمفهوم الزمن يقوم على نفس المنظور الذى قال به جانيه . فهو في دراسته لمفوم الزمن يهتم بشكل اساسى بدراسة الطرق المختلفة التى بها يحــاول الانسان ان يتلاءم والظروف الزمانية الخاصة بوجوده ، ويطلــق فريس على محاولته هذه اسم السلوك المنظم زمانيا .

وفي رايه ان جميع هذه الظروف الزمانية تصدر اساسا من حقيقة اننا نعيش فى خلفية طبيعية وفنية واجتماعية تتغير مع مرور الزمن . ونحن لا نمر بهذه التغيرات فقط بل نخلقها كذلك، لان نشاطنا الذاتى هو سلسلة من التغييرات . وتبعا لمنظور فريس ، فان جميع هذه التغيرات ــ وبصرف النظر عن كونهــا تغــيرات متصلــة اومنفصلة ، دورية أو غير دورية ، لها جانبان هما التتابع والاستمرار او الفترة الزمنيـــة التى يستغرقها الشيء . وبالنسبة للتتابع ، فحيثما يكون هناك تغير ، يكون هناك تتابع حالات لعملية واحدة او عمليات متعددة متلازمة . وهــذه التتابعات تتضمن بدورها الفترات الزمنية التى تفصل بين الحالات او الخطوات المتتابعة . وهذه الفترات تختلف فى طولها بحيث يمكن القــول بانها اكثر او اقل دواما تبعا لما يتبقى فيها ثابتا نسبيا . فنحن نتحدث عن فترة يوم ما ونعنى بها الفترة التى يمتد فيها الضوء ابتداء من نهاية ليلة الى بداية ليلة اخرى .

ومن الواضح ان الحالات المتتابعة والفترات الزمنية الفاصلة بينهما تكون نسبية ومحتــوى التغير ، وكذلك مع الجانب الذى نختار تركيز الانتباه عليه . فاليوم هو الفترة الزمنية الفاصلة بين ليلتين ، ولكن خلال هذا اليوم يمكن ان نميز تغيرات نجد فيها ايضا تتابعات وفترات زمنية فاصلة . والشيء الجدير بالملاحظة فى نظر فريس هو أن هذه الطبيعة المزدوجة للزمن ظاهــرة وواضحة ، مهما كانت الظاهرة التى نلاحظها والمقياس الذى نراها به .

واخيرا نصل الى عالم النفس السويسرى **جان بياجيه** J. Piaget الــذى كرس حياتــه لدراسة الظواهر النفسية المختلفة عند الطفل . لقد عالج ظواهر كثيرة متعددة نشير من بينها الى ظواهر ثبات الاشياء ومفهوم العدد ومفهوم المكان ومفهوم الزمان ومفهوم الكم والوزن والكتلة وغيرها من المفاهيم . واذا كنا فى هذه المقالة سوف نركز على دراسة جان بياجيه لفكرة الزمن عند الطفل ، فان الامر يتطلب منا تقديم لمحة موجزة للغاية عن فكرته نختتم بها هذا الجزء من المقالة . ان الامر لا يتطلب معرفة مسبقة باعمال بياجيه العديدة للتكهن بان معالجته لمفهوم الزمن ترتبط ارتباطا وثيقا بمعالجته لمفهومى السرعة والحركة، وذلك لارتباط هذه المفاهيم منطقيا وسيكولوجيا .

ان الطفل يقيم الزمن فى ضوء النشاط الذى يقوم به ، والجهد الذى يبذل . فعندما يكون هناك نشاط اكثر ، فلا بد فى نظر الطفل ان يقابله زمن اكثر كذلك . فاذا طلبنا من الطفل ان يحمل خلال فترة زمنية ، ولتكن خمس دقائق مثلا ، قطعا صغيرة من الخشب ينقلها من مكان الى آخر ، ثم يحمل أيضا خلال فترة مساوية من الزمن صفائح صغيرة من الصلب او الحديد ثم سألناه عن اى الفترتين اطول ، فانه يجيب بان فترة صفائح الصلب او الحديد هى الاطول . فهناك نزعة لاخضاع الزمن الى المكان والسرعة والجهد .

ومفاهيم الزمن والسرعة والحركة هى فى الواقع تكوينات افتراضية لا توجد في البداية عند الطفل ، بل يتطلب توصل الطفل اليها وجود عمليات بنائية تدريجية مثلها مثل باقى المفاهيم التى يتم بناؤها خطوة خطوة ، ومن خلال تكوينات العمليات المنطقية التى يمر بها ذهن الطفل .

الحقيقة اننا ندين لجان بياچيه بدراسة هذا المفهوم دراسة نمائية تطورية ابتداء من الطفل حتى الراشد ، متتبعين المراحل المختلفة التى يمر بها مفهوم الزمن عند الطفل وعند الراشد . ولذا سوف نركز في دراستنا هذه لمفهوم الزمن على ما قدمه بياچيه من دراسات وتجارب رائدة فى هذا المجال .

تطور مفهوم الزمن :

لم تلق دراسة بعض المفاهيم الهامة التى تدور بذهن الطفل اهتماما كبيرا من جمهرة علماء نفس النمو . فالغالبية العظمى منهم نظروا نظرة وصفية الى عملية النمو ، متتبعين المراحل المختلفة التى يمر بها الكائن الحى ، مركزين على الجوانب المعروفة كالنمو الجسمى والعقلى والانفعالى والاجتماعى . أما المفاهيم التى تبزغ خلال هذا النمو كفكرة ثبات الشىء او فكرة الكم او مفهوم ثبات الوزن والحجم او فكرة العلية او فكرة المكان وفكرة الزمان وغيرها ، فلم تلق اهتماما من الغالبية العظمى من الباحثين . فعالجها بعضهم معالجة سريعة على هامش دراسته للنمو العقلى ، ولم يلق لها البعض الآخر اى اهتمام .

والحقيقة كما سبق القول ــ اننا ندين لعالم النفس السويسرى **چان بياچيه** بالكشف عن ابعاد هذه الافكار من خلال الدراسات المتعمقة والفكر الاصيل . فقد قام هو وتلاميذه بتقديم اعمال رائدة كشفت عن تطور واضح فى فهم الطفل لهذه المفاهيم . والواقع ان تجاربه وتحليلاته تعد بحق ــ كما يقول بول فريس ــ نماذج مبتكرة وفريدة ، بحيث أن اى باحث يعالج هذه الموضوعات لا بد له ان يشير الى هذه الاعمال . وسوف نعرض من جانبنا لتطور مفهوم الزمن عند الطفل فى ضوء نظرية بياچيه ، مبتدئين بدراسته لهذا المفهوم خلال السنتين الأوليين من حياة الطفل ، تلك المرحلة التى يسميها باسم المرحلة الحسية الحركية ، ثم ننتقل بعد ذلك الى دراسة هذا المفهوم من مراحل النمو التالية وهى مرحلة ما قبل العمليات ، ثم مرحلة العمليات العقلية العيانية والمجردة . واذا كان بياچيه قد استند فى دراسته لفكرة الزمن خلال السنتين الأوليين الى فكره وتصوراته، فما ذلك الا لقصور لغة الطفل عن ان تبين ما يجرى فى ذهنه . أما

فيما بعد ، فقد استند الى بعض التجارب والى الحوار الذى يدور بينه وبين الطفل ، والذى من شانه ان يكشف عن مدى فهم الطفل لهذه الافكار، وتطور هذا الفهم مع مراحل النمو المختلفة .

وسوف نبدأ بدراسة المرحلة الأولى .

تصور مفهوم الزمن فى المرحلة الحسية الحركية :

والحقيقة ان بياجيه لم يكرس سوى عددمن الصفات ليست بالكثيرة لمعالجة تطورمفهوم الطفل عن الزمن فى هذه المرحلة الأولى التى تبدامنذ الولادة حتى سن السنتين . وليس من شك ان السبب الرئيسى يرجع الى صعوبة الحصول على معلومات وادلة عن هذا الجانب في هـــذه المرحلة بالذات ، ولعل افضل اسلوب مكنه من التوصل الى حد ادني من الفهم في هذا المجال هو الاعتماد على التطورات التى تقع فى مجالات أخرى قريبة كالعلية وثبات الشيء والمسافة . ولذا ، كان الربط بين مفهوم الزمن وهذه المفاهيم الأخرى ، واضحا فى كتابات بياجيه طوال هذه المرحلــة .

لقد قسم بياجيه تطور فكرة الزمن عند الطفل فى المرحلـــة الحسية الحركيـــة الى ست مراحل فرعية تقابل المراحل الفرعيـــة الست الخاصة بالنمو العقلى في هذه المرحلة . وسوف اشير باختصار شديد الى **هذه المراحل النمائية العقلية** التي تقابل لها نموها وتطورها مراحـــل نمو وتطور فكرة الزمن . ولمن يريد المزيد مـــن الايضاح ، الرجوع الى بعض المراجـــع الاصلية فى هذا المجال أو ما كتب عنها . (١)

ففي دراسته للنمو العقلي عند الطفـــل قسم بياجيه المرحلة الحسية الحركية الى ست مراحل فرعية هى :

المرحلة الاولى (من صفر الى شهـــر) :و لايظهر فيها شيء كثـــير الـــى جانب الأفعال المنعكسة التى يولد الطفل مزودا بها . فقلمايكشف الطفل عن انشطة اخرى غـــير الافعـــال المنعكسة كالمص والصراخ واصدار الاصـــوات وحركات واوضاع الدراعين والراس والجذع . فهى مرحلة تتميز بعدم وجود سلوك عقلى حقيقي حتى من النوع الحسى الحركى الاكثر بدائية . ولذا كان بياجه فى غاية الاختصار عند الحديث عن هذه المرحلة ومناقشتها . ومع ذلك فهـــو يعتبرها مرحلة في غاية الأهمية لانها تمثل البوتقة التى يصدر منها بعد ذلك الذكاء الحسى الحركي ، وذلك لاسباب ، منها ان الافعال المنعكسة التى تظهر عند الولادة هى حجر الاساس الذى يبنى عليه الذكاء الحسى الحركى ، فهي التى تعد الفرد للتكيف بالبيئة الخارجية ولكسب ضروب السلوك المستقبلية .هذا بالاضافة الى ان السلوك المنعكس الذى يظهر خلال الشهر الاول يحمـــل

---

(١) ا ـ جان بياجيه « ميلاد الذكاء عند الطفل » ترجمة د. محمود قاسم . الانجلو المصرية ـ القاهرة .

ب ـ سيد محمد غنيم « النمو العقلي عند الطفل فى نظرية جان بياجيه » حوليات كلية الآداب ـ جامعة عين شمس ـ المجلد ١٣ ـ ١٩٧٠ .

في طياته البدايات الخافتة للعمليات الثابتة التي سوف تظهر بعد ذلك كالتنظيم والتمثيل والملاءمة وغيرهــا .

المرحلة الثانية : (من شهرالى ٤ شهور) . ويسميها مرحلة ضروب التكيف المكتسبة الأولى ورد الفعل الدائرى الأولى . وفيها تبدأ الانشطةالمنعكسة العديدة تخضع لتعديلات مستقلـــة نتيجة التجربة والخبرة وتناسق بعضها مع بعضبطرق متعددة . وهذه الاكتسابات الأولى رغم تقدمها فى النمو على الافعال المنعكسةعندالولادة ،الا انها لا تزال امورا بدائية للغاية . فهى تفتقر على وجه الخصوص الى صفة القصد وخاصةتوجيه الافعال فى البيئة . ومن الممكن تعيــين التكيف الأولى الجديد وتحديده بحقيقة انسلوكالطفل يمكنه ان يحدث او يطيل او يكرر بعـــض الأمور التى لم تحدث من قبل . وأحد التكيفاتالاولى المكتسبة هى مص الابهام . وليس معنى ذلك ان الطفل لم يمص ابهامه ابدا من قبل ،او انه لم يمصه لفترة طويلة من الزمن ، وانما هو حتى ذلك الحين لم يكتسب مجموعة مـــنالتوافقات السلوكية التى تمكنه بنجاح أن يحضر ابهامه الى فمه ، وان يحتفظ به بداخله متىوجده .. والجدير بالذكر ان سبب تسميةمص الابهام باسم « رد الفعل الدائرى الاولى » هو انهذه التسمية تتضـــمن ان التكيف السلوكي مكتسب ، ولكنه أيضا يتضمن ان المحتـــوىالواقعى للسلوك كامن فى الميكانزمات الوراثية . وعلى ذلك « فالمص جزء من المنعكس الوراثي ،ولكن مص الابهام بشكل منتظم مكتسب » .

المرحلة الثالثة (من ٤ ــ ٨ شهور) وفيهايبدا الطفل القيام بأعمال موجهة نحو الاشياء والاحداث خارج حدود جسمه بصـورة اكثرتحديدا . فهو فى محاولاته اعادة ظهور الآثار البيئية التى حققها عفوا وعن غير قصد مـن قبل، يكشف عـن نوع مـن التبشير بالقصـد او لاتجاه نحو الهدف . وقد سميت هذه المرحلةباسم « مرحلة ردود الافعال الدائرية و لاساليب التى مهدت الى العمل على استمرار المناظـرالمتعة » .

ومكتسبات هذه المرحلة يمكن ان تصنفبشكل مناسب حسب ما اذا كانت ترتبط بتمثيل التكرار أو تمثيل التعرف او تمثيل التعميم . فرد الفعل الدائرى الثانوى يمكن اعتباره صورة جديدة وعلى مستوى اعلى من صور تمثيـلالتكرار ، التي ظهرت فى المرحلة السابقــة طالما انه يتصل بالتدعيم عن طريق التكرار لبعـضالعادات الحركية ، التى تؤدى الى احداث آثار فى البيئة المحيطة والتى هىموضع اهتمامالطفل .وتعد مكتسبات هذه المرحلة ككل بمثابةالخطوات الاولى المحددة الى الاتجاه نحو الهدف اوالقصد ،والتي سوف تصبح ابتداء من هـــذه المرحلة وما بعدها خاصية مميزة بشكل ظاهر للتكيفالحسى الحركى .

المرحلة الرابعة (من ٨ ــ ١٢ شهرا) :وفيها يتضحالقصد بشكلمحدد على نحومايتجلى فى الوسائل والغايات الأولى . ويسمى بياجيههذه المرحلة باسم « تنسيق الصور الاجمالية الثانوية وتطبيقها على المواقفالجديدة » . وهذهالمرحلة تمثل تقدما على ما سبقها . ناذا كانت ضروب السلوك في المرحلة الثالثة تنحصر فيردودافعال دائرة ثانوية تتوقف على الوسطالخارجي لا على جسم الطفل ،فحسب ، واذا كانت ضروبالسلوك فى المرحلة الثالثة أيضا لا تفرق بوضوح

بين الوسائل والغايات ، فان ضروب السلوك فى هذه المرحلة الرابعة تتضمن هذه التفرقة منذ الوهلة الأولى بين الحدود الوسيطة والحدود النهائية ، اى بين الوسائل والغايات . كما ان الاتساق بين الصور الاجمالية الثانوية هو العلامة التي يستدل بها على ظهور هذه الضروب من السلوك .

المرحلة الخامسة : (من ١٢ ـ ١٨ شهرا) : واذا كان طفل المرحلة الرابعة يقنع بأنماط السلوك العادى والمألوف ، ويستخدمها كوسائل فى المواقف الجديدة ، فانه فى هذه المرحلة يجرب ليكتشف وسائل جديدة ، وقد اطلق بياجيه على هـذه المرحلة اسم « رد الفعل الدائرى الثلاثي والكشف عن الوسائل الجديدة عن طريق التجريب الايجابي » . فالسمة المميزة لهذه المرحلة هى اذن قدرة الطفل على اختراع انماط جديدة للسلوك لم يؤدها من قبل ، كما انها تتميز بتكوين صور اجمالية جديدة لا ترجع الى مجرد تكرار لنتائج العرضية ، بل الى نوع من التجريب أو البحث عن الجديد من حيث هو جديد .

المرحلة السادسة : (من ١٨ شهراً الى سنتين) : وفيها يبدأ الطفل القيام بتصورات داخلية رمزية للمشكلات الحسية الحركية مخترعا الحلول عن طريق سلوك المحاولة والخطأ الضمنى أكثر منه السلوك الصريح . وبحدوث هذه التصورات الاولى المبدئية ، يكون الطفل قد تجاوز اساسا مرحلة النمو الحسى الحركى ليدخل فى مرحلة جديدة هى مرحلة ما قبل العمليات . فهذه المرحلة السادسة اذن تشير الى بداية التصور العقلى . فالطفل يمكنه أن يصور الاحداث لنفسه ، كما يمكنه الى حد ما أن يتتبعها عن طريق عقله . وعلى ذلك ، يمكنه ان يكتشف الحلول للمشكلات دون القيام بمحاولة وخطأ صريحين . ويمكنه أن يقلد الأفعال بعد غياب النماذج ، وهو ما يسمي باسم التقليد «المرجأ» كما يمكنه ايضا ان يملأ الاجزاء غير المنظورة من مسار شيء ما ، وبذلك يمكنه ان يتنبأ بموضعه النهائي فى المكان . وهذه القدرة على تصور الأحداث داخليا تتطلب بالطبع شيئا من الفهم الحدسى لطبيعة الاشياء والعلامات بين مختلف الطرق فى المكان ، وقدرا من الفهم للعلية .

تلك هى المراحل الست الفرعية للنمو الحسى الحركى في مجال الذكاء والنمو العقلى . وكل مرحلة منها تقابل مرحلة فرعية تتصل بفكرة الزمن ، وذلك على نحو ما أورد بياجيه في كتابه بناء الواقع عند الطفل . (٢) ولقد ضم بياجيه المرحلتين الفرعيتين الأوليين فى مرحلة واحدة . وفيما يلى مفهوم الزمن فى مراحل هذه الفترة العمرية الاولى :

المرحلة الاولى والثانية :

ان الزمن بالنسبة للرضيع فى بداية حياته هو فى اغلب الظن زمن عملى Practical time يقرب من المسافة العملية التي يدركها الطفل ايضا في هاتين المرحلتين . وفى ازمنة مبكرة من النشاط المنعكس للطفل وتكوين عاداته الاولى ، فان الرضيع يكشف عن قدرة على القيام بعمليتين

---

(٢) Piaget J. The Construction of Reality in the child. Routledge & Kegan P. Ltd. 1968.

تتصلان بترتيب الأحداث فى تسلسل زمنى . فهو يعرف اولا كيف ينسق حركاته في الزمن ، وكيف ينجز افعالا قبل غيرها وفي ترتيب منتظم . فهو يعرف مثلا كيف يفتح فمه ويلصقه بالثدى قبل القيام بعملية الرضاعة ، وكيف يوجه يدهالى فمه او حتىفمه الى اصبعهقبل وضعالاصبع بين شفتيه . كما انه يعرف ثانيا ابتداء منالمرحلةالثانية كيف ينسق ادراكاته فى الزمن أو حتى كيف يستخدم احد الادراكات كعلامةعلى الآخر . فهو مثلا من سن الشهر الى سن الشهرينيعرف كيف يدير راسه عندما يسمع صوتا ويحاول انيرى ما سمعه . وفى مثل هذه الحالات يسبق الادراك السمعى بانتظام الادراك البصرى وحتىيوجهه عن طريق هذه العلامات .

ومع ذلك وامام هذه الحقائق ، يجب انتحرز عند تفسير مثل هذه الملاحظات . يجب ان نفصل بين وجهة نظر الملاحظ ووجهة نظرالطفل . فافعال الطفل ، من وجهة نظر الملاحظ ، ليست فقط مرتبة فى الزمان ، بل وأيضا تمتوفقا لتتابع الأحداث . غير ان هذا لا يعد سببا للاعتقاد ان الطفل ذاته قد ادرك التتابع الزمانيمن حيث هو كذلك ، اى ظهور الوعى أو الشعور بالتتابع . فليس لدى الطفل ادراك لـ « بعد »أو « قبل » أو « الآن » او « بعد ذلك » . فتسلسل المدركات لا يعنى بالضرورة ادراكالتسلسلات . **فليس لدى الطفل خلال هاتين المرحلتين الأوليين ادراك للزمن .** ان كل مايمكنقوله حسب راى بياجيه هو أن ليس هناك بعد مفاهيم عن الزمن يمكن تطبيقها على الظواهرالخارجية ، كما ان ليس هناك بعد مجال زماني يشمل الاحداث ذاتها مستقلة عن الفعل الذاتيأو الشخصي .

وكما يدرك المكان باعتباره تناسقا عمليابسيطا لحركات الجسم قبل أن يصبح علاقة بين اشياء ثابتة والجسم ذاته ، فكذلك يدركالزمان ، باعتباره مدة بسيطة كامنة فى التسلسل العملى قبل أن يصبح اداة للترتيب والتتابعتربط فيما بينها الاحداث الخارجية وافعال الشخص . ان كل ما يمكن قوله حسب رايبياجيه بأن فكرة الزمن لدى طفل هاتين المرحلتين هى مجرد شعور غامض بالمدة ، شعور نابع أوكامن فى افعال الطفل ذاته ، شعور يختلط بمشاعر اخرى مشابهة كالتوقيع والجهدوغيرها .

المرحلة الثالثة : (التسلسل الذاتي) وفىهذه المرحلة يصبح الطفل قادرا لأول مرة على ان يرد افعاله وان يرتبها مع ما ينتج عن ذلكمن نتائج وآثار فى البيئة من حوله . فابتداء من هذه المرحلة الثالثة يتعدل الموقف لدى الطفلالى الحد الذى يبدأ الطفل فيه يتعامل مع الاشياء ويستفيد من علاقاتها المتبادلة خلالالقبض على الاشياء المرئية . وبذلك يتجاوز التسلسل الزمني نطاق العلاقاتالعملية الخالصةالتى توجد بين الافعال والايماءات ، والتىتنطبق بالتالى على الأحداث الخارجية . ولكن هذاالامتداد للزمن الى حركات الأشياء يظل خاضعا لشرط اساسي هو انه يحدث فقط الى الحدالذى تتوقف فيه الحركاتعلى الفعلالشخصي ، او بعبارة اخرى يبدأ الزمن ينطبق على تتابعالظواهر . ولكن بقدر ما يكون هذا التتابع راجعا الى تدخل الطفل ذاته . وهذا النمط منالتسلسل الزمني هو الذى يسميه بياجيه باسم التسلسل الذاتي . فالتسلسل الزمني يشكلتطبيقا للزمن على الأحداث ، لكن بقدر ما يكون هذا التتابع بين الاحداث التى تكون مستقلةعنه ، اى انه غير قادر بعد على تكوين التسلسل

الموضوعي . فالتسلسل الذاتي هو اذن مرحلةانتقاليـــة بـين التسلسل العملى والتسلسل الموضوعي .

وبوجه عام ، يمكن القول بأن طفل هذهالمرحلة الثالثة من مراحل النمو الحسى الحركى يكون قادرا على ادراك تتابع الاحداث عندما يكونهو نفسه قد أحدث هذا التتابع ، او عندمـا يكون القبل والبعد قد ارتبط بافعاله الذاتية .اما اذا كانت الظواهر المدركة تلىالواحدة الأخرى مستقلة عن ذاته ، فانه لا يدرك ترتيب الحدوثوتتابعه . ولسنا نقصد في هذا الصدد ان طفل هذه المرحلة يعجز عن ادراك بعض مظاهر هـذاالترتيب او التتابع ، ولكن نقصد فقط انه فيمثل هذه الظروف يكون للذاكرة العملية المرتبطـــةبالحركات الذاتية اسبقية او اولوية على أيـــة عملية موجهة بالوقائع الخارجية . ومن ثم يظلالبناء الموضوعى للزمن فى هذه المرحلة الفرعية الثالثة مستحيلا .

ومن الامثلة التى يسوقها بياجيه لهـذهالمرحلة ما اورده بالنسبة لطفله لوران وهو فى سن ثمانية أشهر « يرى لوران والدته تدخلالغرفة ويراقبها حتى تجلس خلفه . ثم يواصل اللعب ولكنه يلتفت عدة مرات متتالية للنظراليهامرة اخرى على الرغم من عدم وجود صوت أو اى شيء يذكره بوجودها » .

المرحلة الرابعة : بدايات موضوعية الزمن :

وتشهد هذه المرحلة تحولا من التسلسلالزمنى الذاتي الى التسلسل الزمني الموضوعي . ولكي نفهم كيف تختلف هذه المرحلة الرابعـةعن سابقاتها ، يمكن ان نضع تطور الزمن فيعلاقته بتطور او نمو الاشياء او المكان او العلّية . فمنالمعروف ان طفل هذه المرحلة يبدأ ، بالنسبة لمفهوم الشيء ، فى البحث عـن الاشياء التـىتختفي وراء حواجز . فمفهوم « قبل وبعد » يطبق من الان فصاعدا على ازاحـات الاشياءذاتها ، وليس فقط على حركات الطفل فى سياق هذه الافعال ، اى ان هناك تقدما اكيدا فىتحديدالاشياء او الموضوعات فى التتابع الزماني ، وذلك عندما يربط الطفل بين شيء ما بوصفه الوسيلةأو السبب (وبذلك يقع قبلا او أولا) وبين شيء آخر بوصفه النتيجة او الاثر (وبذلك يأتي بعد أو يلى الاول زمانيا) .

ويمكن القول بوجه عام ان انماط السلوكالمتعددة المميزة لهذه المرحلة الرابعة توضح كيف ان الزمن الذى كان كامنا من قبل فى الفعل الذاتيوحده ، يبدأ يطبق على الاحداث الخارجية عن الذات . ومن ثم يبدأ يكون متسلسلةموضوعية .لكن هـذه الموضوعية تكون محدودة نسبيا . فالطفل لم ينجح بعد فى تحرير نفسه من اسبقيةالنشاط الذاتي . وعلى ذلك ، فتطبيق الوسائل المألوفة على المواقف الجديدة يشكل فقط حالةمن الانتقال بين رد الفعـل الدائـرى البسيط وانماط السلوك الاكثر تعقيدا التى تستخـدمالعلاقات المتبادلة بين الاشياء بحرية .

وتكوين مفهوم ثبات الشيء يعد من الامثلةالواضحة على الترتيب الزماني فى هذه المرحلة . فالطفـل يكون قادرا علـى البحث عن الشـيءالمختفى وراء حاجز او ستارة أو عندما يكـون الحاجز موضوعا بين الشيء والعين . وفى هذهالحالة يعد تسلسل الادراكات فى الزمن نمطـا

سلوكيا هاما . ذلك لان الطفل يحتفظ ـ من وجهة نظر بياجيه ـ بمجموعة الاحداث التي لا يلعب فيها دورا . أى أن أنماط السلوك التي نتحدث عنها تتكون من الترتيب فى الزمان لاحداث مستقلة عن الفعل الذاتي . فالطفل يدرك صورة الشيء ثم الحاجز الذى يختفي وراءه الشيء . ولكن بينما يرى الحاجز ، فانه يحتفظ فى الذاكرة بصورة الشيء ويعمل تبعا لذلك . فلاول مرة يكشف الطفل عن قدرته على استدعاء الاحداث وليس على استدعاء أفعاله . فانماط السلوك فى هذه المرحلة الرابعة تكشف اذن عن ان الطفل قد اصبح قادرا على اعداد تسلسل موضوعي ، ومن ثم ترتيب الاحداث فى الزمان . لكن هذا الاكتساب يظل غير ثابت كما يخضع للذاكرة العملية أو بعبارة أخرى للتسلسل الذاتي . ومن الملاحظات التي اجريت في هذا الصدد تلك التي قدمها بياجيه في كتابه ميلاد الذكاء عند الطفل حيث اخفيت اللعبة فى المكان أ . اخذ الطفل فى البحث عنها ووجدها . ثم بعد ذلك اخفيت نفس اللعبة فى المكان ب . والآن ـ وهذا هو ما يحدث ايضا فى المرحلة الرابعة ـ يتجه الطفل احيانا الى المكان أ حيث كان يجرى البحث من قبل محفوفا بالنجاح (رد فعل نموذجي فى بداية المرحلة) ،واحيانا اخرى يتجه نحو ب ولكنه لا ينجح مباشرة في رؤية الهدف فيعود الى أ (الفعل المتبقي في نهاية المرحلة) . فماذا يعنى هذا ان لم يكن الطفل قد بدأ في اعداد تسلسل زماني موضوعي ، وهذا التسلسل الزماني الموضوعي يتضمن ازاحتين متتابعتين . لكن عند أول عائق عملى اصبح التسلسل ذاتيا ، أعني محكوما بتذكر الافعال التي نجحت في أ . ان مثل هذا الطفل هنا كمثل الراشد الذى يأخذ ساعته من جيبه ويضعها امامه على المكتب ،ثم بعد البحث عنها تحت أوراقه ، يتذكر أنه كان قد وضعها أمامه ، ولكن لكونه غير متأكد ، يأخذ فى البحث عنها فى مكانها المعتاد . فالذاكرة العملية اذن تسيطر فى النهاية على ذاكرة الازاحات او النقلات الحقيقية للشيء .

المرحلة الخامسة :

ومع بداية انماط سلوك هذه المرحلة ،والتي يظهر معظمها فى حوالي سن السنة ، يتجاوز الزمن بالتحديد حدود المدة الكامنة فى النشاط الذاتي ليطبق على الاشياء ذاتها وبذلك يكون الحلقة المتصلة والمنظمة التي تربط احداث العالم الخارجي احداها بالاخرى . وقد ربط بياجيه بين فكرة الزمن وفكرة ثبات الشيء وفكرة المكان والعلية فى قوله « فى الوقت الذى تكف فيه الاشياء عن أن تصبح مجرد شيء أو مادة تحت تصرف الشخص وتنظيم فى عالم ثابت وواقعي ، وفى الوقت الذى يتحرر فيه المكان من المنظور الخاص بالفعل الفردى ويصبح قائما كبناء في هذا العالم ، وفى الوقت الذى تتجاوز فيه العلية فعالية النشاط الذاتي وتنسق الظواهر الخارجية فيما بينها ، فان من الطبيعي ان يخضع الزمن لقانون تطورى مماثل ، ويصبح حقيقة موضوعية تترابط مع العلية والمكان والثبات » .

واذا نظرنا الى فكرة ثبات الشيء ، نجد أن انماط السلوك المميزة لهذه المرحلة الخامسة تتكون من البحث المنظم عن الشيء المختفى اوالغائب . وذلك بان يدخل الطفل فى اعتباره تتابع النقلات التي يمر بها الشيء . وعلى ذلك ، فعندما يجد الطفل الشيء فى المكان أ ، ثم يراه يختفي بعد ذلك في المكان ب ، فانه لا يعود ليبحث عنه فى المكان أ على نحو ما فعل فى المرحلة

السابقة ، بل يذهب مباشرة الى المكـان ب ،ومعنى هذا من ناحية الزمن ان الطفل يتذكر الازاحـات المتتابعـة للشيء ويضعها فى ترتيبهاالصحيح ، حقيقة قد يعترض ان الشخص ربما قد نسي الموضـع أ وانه يبحث عن الشـيء فيالموضع ب ، لسبب بسيط هو أن هذا الموضع الاخير هو آخر موضع لاحظ فيه الطفل ان الشيءيختفى فيه. لكن نظرا لان الطفل كان خلال المرحلة الرابعة يذهب بالتأكيد اولا الى الموضع أ ، فانمثل هذا الاعتراض ليس له ما يبرره . فالموضع أ له اسبقية فى الذاكرة علىالموضع ب لانه مرتبطبالنجاح العملي . ومن هنا يمكن ان نستخلص انه منذ اللحظة الاولى يكون الطفل قادرا علـىاقامةتسلسلموضوعي، اعني انه قادر على ترتيب الاحداث الخارجية في نظام زماني وليس فقـطالافعال الذاتية او امتداداتها .

حقيقـة ان التسلسل الموضوعى الناشيءيظل مرتبطا فقط بالاحداث التى ندركها مباشرة ولا يمتد بعد الى الازاحات التى يمكن تصورها .ولعل مرجع ذلك هو صعوبات التصور وليس صعوبات الترتيب فى الزمان .

ولكن اذا تباعدت الافعال فى الزمان وتطلبذلك بالتالى ذاكرة تصورية حقيقية من اجـل ترتيب الأحداث ، فان الطفل ينزلق الى مثلالصعوبات التى سبق له مواجهتها . « ففي سن سنة وستة أشهر وسبـع وعشريـن يومـا »(١ ، ٦ (٢٧) ، اخفت جاكلين مفتاحا وراء حاجز السلم فى الموضع أ . ثم اخذت تلعب فىالحديقة لمدة عشر دقائق ، ثم عادت بعد ذلك الى حاجز السلم عند الموضع ب (وعلى بعد ٨أمتار من الموضع أ فى الطرف الآخر من السلم) . ثم صرخت مفتاح مفتاح . وجرت تبحث عنـهمباشرة عند الموضع أ . ثم اخذت المفتاحووضعته تحت غطاء السرير . وبعد ١٥ دقيقة ، عندماعادت مرة اخرى الى حاجز السلم صرخت ثانية مفتاح مفتاح وعادت تبحثعنه عند الموضع أ لمدةطويلة وبدقة . وعلى ذلك يعتبر هذا السلوك من بواقى انماط سلوك المرحلة الرابعة ويحـــدثنتيجة تعقد المشكلة والأفعال الوسيطة .

المرحلة السادسة : التسلسل التصورى

وتفصيـل التسلسل الزماني السابـــقالاشارة اليه ، ان هو الا محاولة للذهاب الـى ما وراء « الحاضر » من أجل ماض ومستقبلقريبين . انها محاولة واحدة من بين محاولات عديدة لتحرير العقل من الادراك المباشر لمصلحةالنشاط العقلى القادر على وضع معطيات هـذا الادراك فى عالم ثابت متسق . لكن التوسع فيالمجال الزمانى ــ اكثر من ثبات الاشياء ، وفكـرة المكان وفكرة العلية ــ يحتاج الى نمو التصور . فاذا كان من الممكن أن نصادر على ثبات الاشياء لتكوين مجموعات حقيقيةمن النقلات أو الازاحاتوربط الاشياء او الحركات بها بروابط علية دون ترك المجال الادراكي ، فان اية محاولة لاعادةبناء الماضي او التنبؤ بالمستقبل نفترض مقدما وجود تصور . وهذا التصور نادرا ما يظهر قبلالمرحلة السادسة والاخيرة من مراحـل النمو

الحسى الحركى والتي تعاصر تقدم اللغة ... فما ان يتحرر التمثيل العقلى من الادراك المباشر ويصبح قادرا على العمل دون سند خارجي ،حتى يمتد التسلسل الموضوعى هو نفسه فى المستقبل وفي الماضى فى صورة تسلسلات تصورية » .

ويقدم بياجيه المثال التالى : كانت جاكلين (١ و ٧ (٢٧) تلعب امام الكوخ على الجبل تحدد اماكن الناس الذين أذكر لها اسماءهم . وكانت تستطيع ان تدخل فى اعتبارها انتقالاتهم الحالية : اين ماما ؟ تشير الى الكوخ . اين جدك ؟ تشير الى الوادى حيث ذهب الجد منذ يومين سبقا . اين الولد ؟ تشير الى الكوخ او الشاليه . اين فيفيان ؟ تشير الى الغابات حيث ذهبت فيفيان وهكذا .

ويعتقد بياجيه ان الطفل فى نهاية هذه المرحلة يبدأ فى فهم الزمن كوسط عام generalized medium شأنه فى ذلك شأن المسافة أو المكان ، يمكن ان يحدد موضع الذات والاشياء الاخرى بالنسبة لبعضها البعض .

وغني عن البيان ان تطور ادراك الزمن لم يكتمل بعد في هذه المرحلة الحسية الحركية ، الا انه قد وصل على الاقل الى المرحلة التي يمكن للطفل ان يحدد الديمومة او المدة الخاصة بالذات وعلاقتها بالنسبة للاشياء الخارجية ،وبذلك يصبح السبيل ممهدا ومهيئا لترتيب تسلسلي ومتتابع للاحداث زمانيا ، وذلك بالرجوع الى عوامل ومؤشرات خارجية .

مفهوم الزمن فى المراحل الثانية :

ويلى المرحلة الحسية الحركية مرحلة ماقبل العمليات العقلية ، أو مرحلة التفكير التصورى وتقع ما بين الثانية حتى السابعة تنمو خلالها بالتدريج الصورة المعرفية الداخلية للطفل عن العالم الخارجي وقوانينه وعلاقاته الكثيرة .وتسير هذه المرحلة بطريقة تدريجية . فالصورة الاجمالية التصورية الاولى هى مجرد نسخة داخلية للصور الاجمالية الحسية الحركية ، ومع ذلك تنتظم الصور الاجمالية التصورية فى انظمة مترابطة يسميها بياجيه ادائية أو اجرائية . وهنا معناه ان الافعال الداخلية التى هى عناصر النظام تخضع لقوانين عقلية هى قوانين المجموعات او التجمعات . وحين يحدث ذلك فان الطفل يكون قد وصل الى مرحلة العمليات المحسوسة او العيانية ، والتى تمتد من السابعة حتى الحادية عشرة . وفى هذه المرحلة يبدأ الطفل في ان يبدو معقولا ومنظما فى توافقاته مع عالم الاشياء المحيطة به ، كما يكتسب مفهوما بدائيا عن الزمان والمكان والعدد والمنطق ، وهى مفاهيم تنتظم فى ضوئها فكرتنا عن الأحداث والاشياء . واخيرا يدخل الطفل فى مرحلة العمليات الشكلية ابتداء من سن الحادية عشرة ، وهى بداية التفكير المنطقي عند الكبار حيث يمكنه ان يتعامل بنجاح ليس فقط مع عالم الواقع المحسوس ، بل وايضا مع عالم المجردات والقضايا المنطقية .

وفى ضوء ما تقدم ، وبعد ان انتهينا من دراسة مفهوم الزمن لدى طفل المرحلة الحسية الحركية ، يمكن ان نسير قدما في تتبع فهم فكرة الزمن مع تقدم السن بالطفل فى المراحل التالية .

ومعالجة بياجيه لمفهوم الزمن ترتبط ارتباطـــاوثيقا بمعالجته لمفهومى الحركة والسرعة ، نظرا لارتباط تلك المفاهيم الثلاثة بعضها ببعض منطقياوسيكولوجيا . ولذا لا ندهش **ان يعتبر بياجيه كتابه عن الحركةوالسرعة (٣) تتمة لكتابه عـن تطور مفهوم الزمن عند الطفل (٤) .**

والحقيقة أن هذين الكتابين يعتبران المصدرالرئيسى الذى نستمد منه معلوماتنا عن تلـك الاعمال النظرية والتجريبية الرائدة التي قام بهابياجيه فى هذه المجالات ، كماانها تعتبر المصادر لكثير ممن كتب في هذه الموضوعات ، من امثال بول فريس وفلافيل وفلافيه بوتونيه وغيرهم .

واول ما يسترعى النظـر بالنسـبة لهـذه الجوانب الثلاثة وهى الزمن والحركة والسرعـة انها مكونات افتراضية constructs . ولكونها ليست افكارا قبلية فى ذهن الطفل على نحـو ماذهب بعض الفلاسفة والمفكرين قديما ، فانها تتطلب تكوينا نمائيا تدريجيا وبطيئا . فهى تتكون -معا خطوة خطوة خلال تكوين العمليات العقليـةالمكونة لهاعلى نحو ما سبق أن أوضحنا .

وثمة نقطة أخرى تسترعي النظر أيضا وهي أن هذه التراكيب النمائية تتميز كل مرحلة فيها بالتوافق الوثيق وغير العادى لهـــذه الانماط الثلاثة من المفاهيم ، وهو توافق يمثل نموذجا واضحا لوحـدة النماء والتطـور بين مجـالات متعددة .

ويعتقد بياجيه أن الطفل الصغير يخلط فى البداية بين تتابع الاحداث فى الزمن والمدد او الفترات الزمنية التى تحدثها هذه التتابعات مع مثيلاتها فى المكان ، اعنى مع تتابعات النقط التي تعبر فى حركة ما والمسافات المكانية بين هـذه النقط . فاذا عرضت على الطفل حركة مفردة تمر عبر النقط أ ، ب ، جـ ، د وبنفس الترتيب ، فان الطفل سوف يقرر بحق أن النقطة جـ قـد عبرت بعد النقطة أ ، وان الانتقال من أ الى جـ قد استغرق وقتا أطول من الانتقال من أ الى ب . وباختصار سوف يكون تصرفه كما لو أن فهمه العام للتتابع الزماني والمدة أو الفترة الزمنية ، اشبه بفهمنا نحن الكبار . ولكن المظاهر سوف تكون خادعة هنا ، لأن الطفل عندما يتطلب منه الأمر أن يتعامل مع التتابعات الزمنية والفترات الزمنية لحركتين في وقت واحد ، حركتين تتمان بالاضافة الى ذلك بسرعات مختلفة ، فان الطفل لا بد ان يقع فى أخطاء فادحة . وعلى سبيـــل المثال ، فانه فى حالة الحركتين اللتين تتمان في نفس الوقت مع اختلاف السرعة ، لا يكون الطفل مستعدا للاعتراف حتى بتزامن نقط البدايـــة والنهاية ـ هذا مع تساوى الفترات الزمنية . فالطفل يسلك كما لو كانت كل حركة لهـا زمنها الخاص بها . وهذا ما اسماه بياجيـه باسـم « الزمن المحلى أو الزمن الخاص Local Time » وهذه الازمنة الخاصة بالحركات المختلفة لايمكن اذن التنسيق بينها ، فما يلزم تكوينه عقليا فى هذه الحالة هو الزمن المتجانس Homogenous time الذى يعد بمثابة الوسط المشترك بـين جميع الحركات المتزامنة منها وغير المتزامنة ،

---

(٣) Piaget. J. Les notions de mouvement et de vitesse chez l'enfant. Paris. Press Univ. France 1946 a

(٤) Piaget J. Le developement de la notion de temps chez l'enfant. Paris. Press Univ. France 1946 b.

ذات السرعات الواحدة أو المختلفة ، والتي تتمايز نتيجة لذلك عن الترتيب المكانى والمسافــات المكانية التى توجد فى أية حركة مفردة . فالزمن الذى يحتاج الى تكوين وبناء فى ذهن الطفل هو اذن الزمن الذى يمثل تناسق الحركــات ذات السرعات المختلفة ، ومن ثم يمكن التحقق منه فى مواقف تختلف عن تلك التى تتصل بحركة واحدة من نوع الحركة السابقة الذكر ا ب جـ د .

ولاحداث هذا التناسق بين الحركات ذات السرعات المختلفــة ، يتطلب الامر بالتأكيــد ــ وكنقطة بداية ــ مفهوما عقليا للحركة والسرعة . وهذا ما يفتقر اليه الطفل الصغير . فالطفل فى بداية الأمر يقدر كلا من الحركة والسرعة فى ضوء نقط النهاية التى يصل اليها الشيء فى المكان . فبالنسبة للحركة مثلا ، يذهب الطفل الى ان الشيء قد قطع رحلة اطول ، اى سار مسافة اطول ، اذا انتهي من مساره قبل الشيء الآخر ، حتى ولو كان مسار الشيء الاول خطا مستقيما ، بينما مسار الآخر خطا متعرجا وبالتالي تكون مسافته الكلية اطول من الاول . فالطفل يقارن فقط نقط النهاية متجاهلا نقط البداية والمسافات المكانية بين البداية والنهاية . والامر بالمثــل بالنسبة للسرعة حيث ترد الى صيغة اجمالية عامة هى « التجاوز أو المرور او السبق » بدلا من ان تدرك بوصفها علاقة خاصة بين الزمن والمسافة . فعندما يرى الطفل شيئا ما لحق بشيء آخر او توقف قبله ، فانه يستدل من ذلك انه يتحرك بسرعة اكبر من الآخر . ولكن اذا رتب الفاحص تجربته بحيث لا يرى الطفل عمليـــة التجاوز أو المرور كأن تتم الحركتان المختلفتا السرعة داخل نفق مغلق او وراء ستار ، فان الطفل لا يقدر على استدلال الفرق في السرعة من تلك الحقيقــة المدركــة بوضوح ، وهى اختيار مسافات مختلفة فى نفس الزمن . وعلى ذلك ، تكون مفاهيم الحركة والسرعة فى بداية الامر ، على نحو لا يفيد كثيرا فى تكوين الزمن القائم على عمليات عقلية . وتكمن المشكلــة فى أن هذيـن المفهومين لا يبلغان هذا المستوى دون مساعدة مفهوم الزمن الذى يبدو انــه يتوقــف بدوره عليهما . ففي المثال السابق ، فان عجز الطفل عن تنسيق الحركتين داخل اطار زمنى مشترك ، يؤدى الى استحالة قيامه بعملية التضاعف او الضرب ونعنى بها (مسافة اطول) × (زمن موحد) = (سرعة اكبر) . ويحدث مثل هــذا الموقف فى اى مجال آخر من مجالات تكوين العمليات العقلية على نحو ما يذهب بياجيه .

وباختصار يمكن القــول بأن المفاهيـــم الاساسية للزمن والحركة والسرعة تنمو متزامنة بدرجة كبيرة او صغيرة . والسؤال الذى يتبادر الى الذهن اذن : ما هو بالضبط ذلك الشيء الذى ينمو ويتطور ؟ او بعبارة اخرى ما القدرات الاساسية ــ فى نظر بياجيه ــ التى يكتسبها الطفل تدريجيا في هذه المجالات . يذهب بياجيه الى انه بالنسبة للزمن هناك اولا وقبل كل شيء ادراك تصورى للترتيب الزمني للتتابع والفترات الزمانية بين النقط الزمانية المتتابعة . يلى ذلك اكتسابات اخرى تشتمل على فهم التلازم الزماني وترابط الفترات الزمانية وقياس الزمن خــلال تكوين وحدة زمانية . ثم اخيرا ما اسماه بياجيه باسم الزمن المعاش Temps vecu بما فى ذلك مفهوم العمر والزمن الداخلى او الذاتي .

وفي كتابه « مفهوم الزمن عند الطفل » عرض بياجيه لفكرتين اساسيتين ، تتبع نمو كل منهما عند الطفل وبين المراحل المختلفة التي تمر بها كل منهما . وهاتان الفكرتان هما فكرة التتابع sequence وفكرة المدة او الديمومة او الفترة الزمنية Duration . وكعادة بياجيه في دراساته النمائية ، توصل الى وجود ثلاث مراحل مختلفة ، تنقسم كل واحدة منها الى مرحلتين فرعيتين ، توضح تتابع النمو والتطور في مفهوم الزمن . واذا كنا نشير الى هذا التطور النمائي لهاتين الفكرتين ، فاننا نتوخى الايجاز الى حد بعيد سواء في وصف التجارب او في التفسير .

أولا : التتابع : Sequence

ولتحديد الزمن لجأ بياجيه الى العمليات العلية التي تقوم فيها علاقة بين العلل والنتيجة وتفسير الاخيرة في ضوء الاولى . فالزمن في نظره كامن في العلية . ولهذا بدأ تحليل الزمن عند الطفل بدراسة الطريقة التي يربط بها الطفل حادثتين في سلسلة علية بسيطة ولتكن مثل حركة الاجسام الساقطة . كأن نعرض على الطفل صورا لاجسام ساقطة في مراحل متعددة من مراحل سقوطها ، وتقدم اليه في صورة عشوائية ويطلب اليه ان يضعها في ترتيبها الصحيح . ولقد سبق ان اوضحنا ان التتابع لا يمثل صعوبة للطفل الصغير اذا تم الادراك في ظروف مبسطة وظاهرة . اما اذا أخذ الطفل في التمييز بين التتابع الزماني والتتابع المكاني ، فانه يبدأ في الخلط . فعندما يتطلب الامر تذكر أو استدعاء الترتيب بدلا من ادراكه ، فان صغار الأطفال يعجزون عن ذلك بسبب عجزهم عن اعادة بناء تتابع الذكريات . وقد أوضح بياجيه ان هذا العجز في اعادة بناء ترتيب الصور أو الذكريات يرتبط بالطبيعة التوفيقية او التلفيقية syncretic nature للادراك او الصورة العقلية ، وان الطفل يحرز تقدما اساسيا عندما يستطيع ان يفصل ذاته عن حدسه المباشر ، ويعمل في ضوء احتمالات او افتراضات تتصل بالترتيب الواقعي للتتابع . وهذا يعني ان الطفل يصبح قادرا على تكوين تصورات للسلسلة من الاحداث ، وأنه يمكنه ايضا ان يعطي لهذه التتابعات معنى ، أو بعبارة أبسط ، يعيد بناء التسلسل المنطقي للاحداث ، وبخاصة فيما يتصل بالعلية .

ويمكن ان نستعين في توضيح وتطور فكرة التتابع عند بياجيه بتلك التجربة الفريدة التي ابتكرها ، والتي اوردها في بداية حديثه عن تتابع الاحداث . ويمكن ان نشير بايجاز الى الادوات التي استخدمها والى أسلوبه في المعالجة .

١ ــ يقدّم للطفل قنينتين احدهما فوق الاخرى . القنينة الأولى العليا على شكل كمثرى مقلوبة ، وتملأ من فتحة علوية ، وتفرغ بواسطة انبوبة توصلها بالقنينة السفلى ، التي تكون على شكل اسطوانة ، وفي نفس سعة القنينة العليا . تملأ القنينة بماء ملون . وفي فترات منتظمة يسمح للماء بالنزول من القنينة العليا الى السفلى حتى يصبح الوعاء العلوي فارغا والسفلي ممتلئا . وبطبيعة الحال ، فان مقدار الماء الذي ينزل من القنينة العليا يطابق الزيادات التدريجية في مستوى الماء بالوعاء الاسفل .

٢ ــ يزود الطفل بمجموعة من الرسومات المصورة للقنينتين فارغتين . وفى بداية التجربة عندما تكون العليا ممتلئة والسفلى فارغة ، ثم بعد كل تغير يحدث فى مستوى الماء يطلب الى الطفل ان يوضح المستويات المتطابقة فى كلتيهما عن طريق رسم خط افقي على الورق بقلم أخضر مثــــلا .

٣ ــ عندما يتــم نــزول الماء الى الوعــاء السفلي في ٦ ــ ٨ خطوات او مراحل ، يطلــب من الطفل ان يقوم بترتيب الرسومات المختلفة فى نظام مبتدئا بوضع الرسم الذى عمله اولا الى اليسار ثم الرسم الذى يليه مباشرة الى يمين الأول وهكذا . وتسجل التتابعات التي يقدمها الطفل ويسأل عن الاخطاء ان وجدت ويشجــع على الوصول الى التتابع الصحيح .

٤ ــ تقطع كل ورقة الى نصفين ، وبذلك نفصل بين القنينة العليا والقنينة السفلــى . فاذا استطاع الطفل ان يجتاز الخطوة السابقة بنجاح وبلا مساعدة ننتقل الى الخطوة التالية رقم (٥) . اما اذا كان قد فشل ، فان الأمــر يحتاج الى تشجيع ومناقشة وتوجيه اسئلــة الى الطفل . تخلط الرسومات الخاصة بالقنينة العليا مع تلك الخاصة بالقنينة السفلى ، ونطلب الى الطفل ان يرتب كلا منها . وطبيعي ان هــذا العمل اصعب مما وجدنا في الخطوة الثالثة ، لأن القنينة العليا يجب أن ترتب تنازليا فى الوقت الذى ترتب فيه القنينة السفلى تصاعديا ، وان وضع الاثنتان متطابقتين الواحدة مع الاخرى ، ويشجع الطفل ايضا على تصحيح ماقد يكــون هناك من اخطاء .

٥ ــ بعد خلط الرســومات مرة اخــرى توجه الى الطفل عدة أسئلة بقصد معرفة مدى فهمه للتتابع فى الترتيب والتطابق بين الرسوم .

وفيما يلي ملخص لأهم النتائج التي توصل اليها بياجيه من هذه التجربة عن التتابع .

اوضحت النتائج وجود ثلاث مراحل من النمو العقلي يمكن أن تتميز فى اجابة الطفل عن تتابع الأحداث . فالاطفــال فى المرحلة الاولــى عاجزون عن ترتيب الرسوم المختلطة عشوائيا وغير المقطوعة ، فى ترتيب صحيــح ، ومن ثــم يكشفون عن عجز أو عدم قــدرة ادراك ترتيب التتابع لمستويات الماء المختلفة .

وفى خلال المرحلة الثانية ، يقدر الأطفال على ترتيب الرسوم غير المنفصلــة ترتيبا صحيحــا وبشكل مباشر . لكن ما ان تفصــل الرسومات (فصل صورة القنينة العليا عن صورة القنينة السفلى) حتى يصبح الطفل عاجزا عن الاجابة الصحيحة . ان طفل هذه المرحلة الثانية لديه حدس كامن عن العمليات الطبيعية لسريان الماء ولعامل الزمن المطابق له ، ولكنه عاجز عن تحويل هذا الترتيب الحدسى الى نظام من العمليات العقلية يتصل بعمليات التزامن والتتابع .

وفي المرحلة الثالثة والأخيرة يقدر الطفل على اقامة التطابق الصحيح للتسلسل .

ولتوضيح ماتقدم يمكن ان نقدم من واقع الخبرات التي قام بها بياجيه نماذج اوردها هو بنفسه فى كتابه عن مفهوم الزمن عند الطفل مع تفسير بسيط لها .

الطفل اود (خمس سنوات واحد عشر شهرا) : يرسم المستويات المتتابعة باهتمام شديد ، واحيانا يقطع العمل ليسأل هل تسمح تعطيني ادواتك سوف اردها اليك ثانية . ومع ذلك ، فهو عاجز تماما عن ترتيب الرسومات المتصلة في ترتيب زماني . لقد كون المتسلسلة على النحو التالي : ١، ٥، ٢، ٣، ٦، ٤ . رفع الباحث الرسم رقم ١ ، والرسم رقم ٦ وسأل الطفل أيهما يأتي أولا ؟ فاشار الى الرسم رسم ١ . لماذا ؟ لانه في بداية الاختبار كان الرسم رقم ١ ممتلئا . حسنا . وأي هذين الرسمين (٢، ٥) يأتي اولا ؟ هذا (مشيراً الى ٥) . لماذا ؟.... وأي هذين الرسمين (٢ و ٥) اكثر امتلاء ؟ آه هذا (مشيرا الى الرسم ٢) . حسنا اذن رتب هذه الرسوم ؟ قام الطفل بعمل المتسلسلة ولكن على النحو السابق مع احداث تغيير واحد فقط .

ويفسر بياجه هذه الصعوبات بقوله ان صغار الاطفال (حوالي سن ٥ سنوات) يفشلون في القيام بهذا الترتيب للرسومات ، ولكنهم كانوا مع ذلك قادرين على توضيح المستويات المتتابعة للماء في الاوعية ذاتها ، لانهم يستمدون على حدس مباشر للترتيب في المكان وفي الزمان ، وبعبارة اخرى ، عندما يواجه الطفل برسمين يمثلان زوجا مختلفا من المستويات ، فانه لا يمكنه ان يقرر بالتأكيد اى الاثنين يسبق الاخر . وهذا راجع بالطبع الى انه بدلا من ان يدرك مباشرة حركة الماء من اعلى الى اسفل والعكس ، فانه لايرى سوى علاقات مكانية ثابتة (اى مستويات ساكنه ثابتة) يجب ان تعطى ترتيبا ما .

وقرب نهاية هذه المرحلة الاولى يكشف الاطفال عن عجز مبدئي في ترتيب الرسومات غير القطوعة اى المتصلة ، الا انهم يصححون اخطاءهم تدريجيا نتيجة مايوجه اليهم من اسئلة ، أو بصورة تلقائية من خلال المحاولة والخطأ . لكن ما أن تقطع الرسوم وتفصل الاشكال العليا عن السفلى حتى تصبح العملية صعبة على الطفل ، ويصبح عاجزا تماما عن اعادة بناء المتسلسلة بناء سليما .

واذا انتقلنا الى المرحلة الثانية ، نجد انها تتميز بقدرة الطفل على الترتيب الصحيح للاشكال والرسومات المتصلة ، اى التي ترسم فيها الاوعية معا في شكل واحد ، ولكنه يعجز مع ذلك من ترتيب الرسوم المنفصلة (بالنسبة لأشكال القنينة العليا ومقابلاتها في القنينة السفلى) ويمكن ان نوضح هذه المرحلة الثانية بالمثال التالي :

الطفل بود (ست سنوات وثمانية اشهر): رتب الطفل بسرعة الرسوم الستة المتصلة . فعندما كانت تقدم اليه مختلطة بطريقة عشوائية، او يقدم له أى اثنتين منها لمقارنتهما معا ، كان يختار مباشرة الشكل « المرسوم قبل الآخر » وذلك « لأن الماء اعلى في الشكل أ » . ومن ناحية أخرى عندما قطعت الاشكال وفصلت القنينة العليا أ عن أشكال القنينة السفلى ب ، ثم اعطى الطفل الشكل أ ٥ وطلب اليه ان يجد المقابل له من أشكال القنينة السفلى ب ، اختار الطفل الشكل ب ٢ لأن له نفس مستوى السائل في أ ٥ وأى الاثنين (أ ٢ و ب ٥) يرسم أولا ؟ هذا (مشيرا الى أ ٢) حسنا . طيب وأى هذين (ب٢ ، ب ٥) ؟ فاشار الى ب ٢ . حسنا . طيب وأى واحد من هذه (ب) يمكنك ان تضعه في نفس الوقت مع أ ٤ ؟ . اختار الطفل عشوائيا

الرسم ب ٣ . حاول وضع كل رسم من هذه كما كان فى البداية (قام الطفل بوضع أ٣ ، أ١ ، أ٢ ، أ٥ ، أ٦ فوق ب١ ، ب٥ ، ب٦ ، ب٣ ، ب٢ بالترتيب) .هل هذا صحيح ؟ نعم . ومع القاء بعض الاسئلة عليه بهدف توجيه انتباهه الى اخطائه كان الطفل يدرك بعض هذه الاخطاء ، واخذ فى ادخال بعض التصحيحات .

وعلى العموم يمكن القول :

اولا : أن جميع الاطفال ما بين السادسة والتاسعة (بمتوسط سن سبع سنوات وثمانية أشهر) كانوا يرتبون الرسومات المتصلة وكذلك رسومات القنينة العليا ورسومات القنينة السفلي وحدها ترتيبا صحيحا . لكنهم يعجزون عن ادراك هذا التتابع الزمني عندما يحاولون الربط بين رسومات القنينة العليا ورسومات القنينة السفلى فى حالة وجود كل منهما منفصلة عن الاخرى ، اى فى حالة طلب وضع كل رسم من الاشكال العليا فى مقابل ما يطابقه من الاشكال السفلى .

ثانيا : ان جميع اطفال هذه المرحلة يعجزون تلقائيا عن فهم ان المطابقة (او التزامن) بين مستويات المجموعة العليا من القنينات ومستويات المجموعة السفلى تتحدد بتسلسلها الثنائي اى المزدوج .

ثالثا : انه بينما يدرك الاطفال جميعا من حيث المبدأ ان مستوى الماء فى القنينة السفلى يرتفع مع نزول الماء من القنينة العليا ، الا انهم جميعا قد عجزوا عن تذكر او استدعاء هذه العلاقة خلال تكوين التسلسلات .

رابعا : ان جميع اطفال هذه المرحلة يعتبرون المستويين اللذين يربطانهما معا غير منفصلين بدرجة كبيرة أو صغيرة مهما كانت الاخطاء الناتجة تبدو ظاهرة وواضحة امام أعينهم .

وثمة سؤال يعرض لنا هنا . لماذا هذا التباين بين قدرة الطفل على ترتيب الرسومات المتصلة ترتيبا صحيحا وعجزه عن ربط الرسومات المنفصلة . ان الاجابة تبدو سهلة وبسيطة . ذلك ان المجموعة المنفصلة ليست فقط اكثر صعوبة من المجموعة المتصلة والتي تكون في نفس الوقت أقل عددا فى وحداتها ، ولكن أيضا ، فان علاقات الزمن المتضمنة فيها اكثر تعقيدا من تلك المتضمنة فى المجموعة المتصلة البسيطة . ففي حالة الرسومات المتصلة ، لا يطلب فى الواقع من الاطفال ترتيب الحركات عقليا ، وانما كل ما يطلب منهم هو اعادة بناء حركة مفردة هى هنا هبوط الماء من القنينة العليا وارتفاعه فى القنينة السفلى والتي تتفق فيها مشكلة « قبل » ، و « بعد » مع مشكلة تتابع المستويات فى الاوعية .

وثمة صعوبة أخرى هى كيف يمكن للأطفال فى هذه المرحلة اعادة بناء التزامن في المستويات المتطابقة ؟ ان من الممكن القيام بذلك من طريق التخمين ، وعن طريق الاعتماد اما على تساوى المستويات فى الوعاء الاعلى والوعاء الاسفل ، أو عن طريق تساوى الفراغ الخالى من الماء في القنينة السفلى ومقدار السائل المتبقى فى القنينة العليا . وفى كلا الحالتين يقيم الطفل هذا التطابق دون أن يدخل فى الاعتبار الفروق فى الشكل او الحجم للأوعية ، اعنى دون أن يدخل فى ذهنه

تلك الحقيقة الهامة وهى أن مستوى الماء في الاناءالاسفل يصعد بشكل اسرع من هبوطه من الاناء العلوى . وباختصار يقيم الطفل التزامن علىأساس القيمة المطلقة للمستويات وليس علـى اساس ترتيب تطابق التتابع .

ويمكن القول بوجه عام انه اذا كان طفلهذه المرحلة الثانية يستطيع ترتيب الرســـوم المتصلة ورسوم المجموعة العليا ورسوم المجموعةالسفلى دون أن يستطيع معالجة التسلســـل المزدوج للمجموعتين معا ، أو دون أن يدرك فكرةالتزامن القائم على التسلسل المزدوج ، فانمرجع ذلك هو ببساطة :

أ ـ ان ترتيب الرسوماتالمتصلةورسوماتالمجموعة العليا والمجموعــة السفلى المتصلتين ، يتطلب اعادة التركيب الحدسى لحركة مفردة . (ب) أن تطابق أشكال المجموعة العليا من الاوعية مع أشكال المجموعةالسفلى يتطلب تنسيقالصورالمتقابلة أو المتطابقة لحركتين مختلفتى السرعة ، اعنى يتطلب تنسيق عمليات عقلية على مستوىأعلى .

وعلى العموم فجميع اطفال هــذا المستوىتوجد لديهم صعوبات مشتركة فى بناء مجموعة شاملة وفى تقدير حقيقة أن التزامن يتحــــددبتسلسل مزدوج ، وفي معالجة العلاقة العكسية لنزول الماء من الاناء العلوى وصعوده فى نفسالوقت فى الاناء السفلي ، كمـا يفتقرون ايضــا الى الحراك العقلى الذى يمكنهم من تصحيـــــحأخطائهم .

وقرب نهاية هذه المرحلة الثانية ، يمكــنللاطفال تصحيح اخطائهم بالمحاولة والخطأ اكثر منها بالالتجاء الى أساليب العمليات العقلية . وعند النقطة التى ينجح فيها الطفل فى انتــاج أول متسلسلة مزدوجة بالمحاولة والخطأ يكونقد بدأ ، وبصعوبة بالغة ، يدرك العلاقة بــين التزامن وترتيب الاحداث فى الزمان . اى أنــهقرب نهاية هذه المرحلة الثانية ، يصبح الاطفال قادرين على تكوين مجموعات من الرسومــــاتالمتصلة غير المقطوعة والرسومات المقطوعــة . يضاف الى ذلك أنهم يصبحون قادرين علىالقولدون تردد اى الشكلين ـ فى اى من مجموعتى الاوعية ـ يأتي اولا . ومن ثم يمكن افتراضانهم قادرون على وضع مجموعة من الاحداث في تتابع وترتيب وفهم صفة الترتيب فى الزمن . اما تنسيق مجموعتين من الرسومات فىاتجاهات عكسية وربطها بالحركات المختلفة السرعة ، فهذامن شأنه ان يثير صعوبات أمامهم .

ولننتقل أخيرا الى المرحلة الثالثة فى تتابعالاحداث زمنيا من وجهة نظر بياجيه ونعنى بها التسلسل المزدوج عقليا للرسومات المنفصلــــةوادراك التتابع والتزامن . ويطلق بياجيه على جميع المحاولات التى تنتج مجموعات مزدوجــةلا عن طريق المحاولة والخطأ وانما وفقــا لمبدأ التطابق الذهني اسم « العمليات العقلية » .

ويمكن أن نوضح مستوى هذه المرحلة الثالثةبمثال منالامثلة العديدة التى ذكرها بياجيه .

الطفل ميس (ثمان سنوات ونصف) . عندما يكون الماء فى الوعاء الاعلى هنا (٣١) ، أين يكون الماء فى الوعاء الاسفل ؟ (نظر الطفل اولا الىالاوعية ب ٥ ، ب٢ ، ب٣ ، ب٤) ماذا تفعل ؟

ابحث عن اين يوجد اناء فى الوعاء الاسفل (ب) يماثل الموجود فى الوعاء الاعلى . اظن هذا واشار الى ب . هل انت متأكد ؟ لا . ماذا نفعل اذن (اخذ يرتب الاوعية السفلى ابتداء من ب١ الى ب٦) طيب اى هذه تمشى مع هذا (ا٣) ؟ . (اخذ يرتب كل الاوعية العليا ويقارن ١ ، ٢ ، ..) واخيرا قال هذا (ب٣) لانه عمل فى نفس الوقت .

وواضح ان اطفال هذه المرحلة يتقدمون في اتجاهين : الاول انهم تعلموا معالجة المجموعة المزدوجة والتطابقات دون تردد او أخطاء عقلية او عملية . الثانى ان الطفل يكشف عن حركة فكرية ثابتة فيضع مثلا ب١ ، ب٢ بشكل افتراضى ثم يختبر فروضه ثم يتبعه بالشكل ب ٤ فقط ليرفضه ثانية وهكذا .

وباختصار توجد لدى طفل المرحلة الثالثة القدرة على تطبيق الاساليب العقلية بشكل منتظم مع درجة عالية من الحركة العقلية فى معالجة الافتراضات المختلفة التي تعرض له . فمنذ البداية يعالج اطفال هذه المرحلة الثالثة العلاقات المتضمنة « كتجميع » أو « كعملية قابلة للانعكاس» اعني انهم يفكرون فى ضوء مجموعات متقابلة مرة واحدة ودون أن يصلوا اليها عن طريق المحاولة والخطأ . اضف الى ذلك ــ وهذا أمر بالغ الاهمية ــ أن جميع الاطفال في هذه المرحلة يدركون منذ البداية ان كل وعاء من أوعية ا يقابله وعاء من اوعية ب ، وبالتحديد فان هذه المعرفة القبلية تدخل عامل الزمن فى تسلسل مشترك . فالطفل فى بحثه عن الوعاء المقابل لـ ا٣ يؤكد ان الوعاء المقابل يجب ان يكون واحدا رسم فى نفس الوقت . وبصورة عامة ، فان كل طفل من اطفال هذه المرحلة الثالثة يتحقق أن التطابق يساوى التزامن ، وأن عدم التطابق يساوى التتابع .

وتلخيصا لما تقدم فى هذه المراحل الثلاث للتتابع يمكن القول بأن النمو العام لمفهوم التتابع ابتداء من المرحلة الاولى الى المرحلة الثالثة يبدو أنه يسير قدما الى الامام . ففى المرحلة الاولى يكون الطفل عاجزا عن ترتيب الاشكال المتصلة غير المقطوعة او الرسومات المنفصلة او المقطوعة لكل من المجموعة ا والمجموعة ب . فهو يفتقر الى القدرة على وضع الارتفاعات المتتابعة فى تتابع مكاني ، ثم بعد ان يكتسب هذه القدرة يكون غير قادر على معالجة الارتفاعات كدالة لحركة واحدة (ارتفاع او خفض مستوى الماء) .

وفى المرحلة الثانية يصبح الاطفال ــ باستخدام الحدس المفصل Articulated intuition القائم على استدعاء حركة مفردة بالاضافة الى قدرتهم على ترتيب الارتفاعات ، قادرين على تكوين مجموعات من الرسوم المتصلة معا والرسوم ا والرسوم ب المنفصلة . ومع ذلك ورغم عدم وجود صعوبة لديهم في تكوين سلاسل مزدوجة ذات ابعاد مكانية خالصة فانهم يعجزون تماما عن ترتيب المستويات فى كل من ا و ب . فهم لا يستطيعون بعد التفكير فى ضوء الحركات المترابطة اعنى الازاحات المشتركة .

واخيرا في المرحلة الثالثة يمكن للاطفال ادراك وفهم الازاحات المشتركة المزدوجة فى معالجة أسلوب التسلسل المزدوج ، ومن ثم يقودهم هذا الى بناء التتابعات والتزامنات الصحيحة .

المدة او الفترة الزمنية . Duration

ومفهوم المدة او الفترة الزمنية يتبع فى نموه نفس النمط السابق . ويمكن القول منذ البداية ان تقييم الطفل للفترة الزمنية يعكس ادراكه ليس فقط للتزامن بل وايضا للتتابع . فلا يقال ان الطفل قد ادرك التزامن بين ا١ و ب١ أو بين ا٢ و ب٢ لمجرد انه يفسر حدوثهما فى نفس الوقت أو حدوثهما « معا » ، بل يجب أن يتحقق ايضا ان الفترة الزمنية بين ا١ و ا٢ تساوى الفترة الزمنية بين ب١ ، ب٢ . وبالمثل لا يمكن القول بأن الطفل قد ادرك حقيقة ان ا٢ تسبق ا٣ لمجرد أنه يفسر انها جاءت قبلا او اولا او انها تحوى ماء اكثر ، بل يجب ايضا ان يدرك حقيقة ان ا١ ــ ا٢ او ب١ ــ ب٢ أقصر من الفترة الزمنية ا١ ــ ا٣ أو ب١ ــ ب٣ . وباختصار يمكن القول بأن التتابع والتزامن لا يمكن فهمهما عقليا ما لم يؤديا الى بناء نظام من الفترات الزمانية المترابطة ، مثلما لا يمكن فهم الفترات الزمانية عقليا ما لم توضع فى تطابق واحدة واحدة مع نظام من التتابعات والتزامنات .

فمفهوم الفترة الزمنية عند الطفل هو اختبار لادراكه ترتيب الاحداث . يضاف الى ذلك ان التحليل العميق للفترة الزمنية يدعم نظرة بياجيه ان مفهوم الزمن يبزغ عندما تصبح الحركات مرتبة معا بشكل متزايد . وفى الحقيقة يكون مفهوم الفترات الزمنية خلال المرحلة الاولى من نمو هذا المفهوم غير محدد الى درجة كبيرة ، بحيث انه اذا سئل طفل ما أن يقرر ما اذا كان الزمن الذى يستغرقه نزول الماء فى الاناء الاعلى من المستوى ا١ الى المستوى ا٢ مساو أو اطول أو اقصر من الزمن الذى يستغرقه صعود الماء فى الاناء الاسفل من المستوى ب١ الى ب٢ ، فان الطفل ليس فقط يعجز عن تحقق أن الزمن متساو في الحالتين بسبب رؤيته ان مستوى الماء فى الاناء الاسفل يرتفع بسرعة أكبر من مستوى نزوله من الاناء الاعلى ، بل وأيضا بسبب عجزه عن فهم ان السرعة تتناسب عكسيا مع الزمن اعني ان الاسرع = الاقل زمنا . وفى المرحلة الثانية يكتسب الطفل ادراك هذه العلاقة العكسية ويبدأ يعرف ان الفترات الزمنية يمكن اكتشافها من السرعة أو من المسافة ، الا انه لا يزال عاجزا عن تنسيق هذه الفترات فيما بينها ، فلا يزال يعتقد ان الفترة الزمنية ا١ ــ ا٢ اطول من الفترة الزمنية ب١ ــ ب٢ بسبب ان مستوى الماء في الاناء الاعلى يهبط ببطء أكثر من ارتفاعه فى الاناء الاسفل . وفى المرحلة الثالثة والاخيرة ينجح الطفل فى ربط الفترات الزمنية بالترتيب الصحيح للاحداث . وهنا يوجد الدليل المباشر عن كيف يرتبط مفهوم الفترة ارتباطا وثيقا بتناسق الحركات وسرعاتها .

وعلى نحو ما سبق يمكن ان نشير باختصار الى مفهوم المدة فى كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث التي أوضحها بياجيه .

المرحلة الاولى : فشل الطفل فى ادراك فكرة الفترة الزمنية :

يمكن ان نميز في هذه المرحلة الاولى مستويين فى محاولة الطفل ترتيب الرسومات المتصلة غير المقطوعة (أو ترتيب الاوعية العليا السفلى كلا على حدة) ، حيث يفشل الطفل تماما فى فهم فكرة المدة أو الفترة الزمنية . ولكنه في أواخر هذه المرحلة يمكنه أن يفهمها بالمحاولة

والخطأ على نحو ما سبق ان رأينا في حديثنـــاعن التتابع . ولقد استعان بياجيه فى دراستــه للفترات الزمنية بعلامات توضع على الاوعيــةذاتها . وفيما يلي توضيح ذلك بالمثال :

الطفل بيل (ست سنوات) : هل الماء من أجـل ان يطلع من هنا الى هنــا (ب١ ــ ب٢) يأخذ نفس الوقت الذى يأخذه من أجل ان ينزل من هنا الى هنا (أ١ الى أ٢) ؟ لا . ما الزمــن الذى يستغرقه من اجل ان يطلع من هنا الى هنا (ب١ الى ب٢) ؟ دقيقتان على ما أظن . طيب ومن اجل ان ينزل من هنا الى هنا (أ١ الى أ٢)؟خمس دقائق . لماذا ؟ هذا أكبر وفيه ماء أكثر (والى هنا يكون الطفل قد فشل فى تقــدير ان نفس مقدار الماء هو الذى نتحدث عنه ، كمــا يظن ان الازاحة الاكبر تستغرق بالضرورة وقتاً اطول) طيب. ماذا يفعل الماءهنا (في الوعاءالاعلى) انه ينزل من فوق الى هنا (من أ١ الى أ٢) طيب. ماذاالزمن الذى يستغرقه ؟ حوالي أربع دقائق . وماذا يحدث هنا (الوعاء الاسفل) ؟ انه يرتفع الى هنا . في كم من الوقت ؟ حوالي دقيقتين . الا يستغرق نفس الوقت ؟ لا . الاولى تأخذ ٤دقائق وفى الثانية يأخذ دقيقتين . لماذا ؟ لان هذه أطول . واذن ؟ واذن تأخذ وقتا اطول من اجل ان تمتلىء . لماذا ؟ لان الوعاء الاعلى اكبر هنــا (ويشير الطفل الى الجزء المنتفخ فى شكل الوعاءالاعلى على هيئة كمثرى) . وأصغر هنا (ويشير الى الجزء المنخفض الضيق) ، ولذا فانها مضطرة ن نهبط بسرعة أكبر .

طيب ولو نظرنا في هده الساعة (ساعــةالمعمل) ما مقدار حركتها عندما يرتفع الماء من هنا الى هنا (ب١ الى ب٢) ؟ حتى هنا (٤٥″).طيب والماء من اجل ان يهبط من هنا الى هنــا (أ١ الى أ٢) ؟ حتى هنا (٥٥″) لماذا ؟ لان الماءيهبط وينزل بسرعة اكبر . ماذا تعني ؟ انهــا تأخذ حتى هنا (٥٥″) لكي تهبط وحتى هنــا(٤٥) من أجل ان تطلع . لماذا ؟ لانها تطلع ببطء أكبر .

وثمة مثال آخر

الطفل شاب (سبع سنوات وأربعة اشهر): الماء يهبط من هنا أ١ الى هنا أ٢ . الا تــرى ذلك ؟ نعم الماء يهبط من هنا الى هنا (أ١ الــى أ٢) ويرتفع هناك (ب١ الى ب٢) . طيب هل يأخذ نفس الوقت هنا (أ١ أ٢) وهناك (ب١ب٢) . لا . انها تستغرق وقتا اطول للارتفاع هنا (ب) عنها فى الهبوط هنا (أ) . لماذا يأخذ وقتاأطول هنا (ب) ؟ انا اقدر أقول لك . طيب نحن تجعل الماء يجرى مرة ثانية من (أ٢ الى أ٣) وانت تقدر تقول الزمن الذى استغرقته . (يقوم الطفل بالعد الى عشرة) هــذه المرة اخذت وقتا قل حتى يرتفع هنا (ب $_{2}$ الى ب $_{3}$) منه حتى يهبط هنا (من أ ٢ الى أ $_{3}$) . لماذا ؟ لانه كان قليل من المــاءهنا (ب) من قبل . اذن ماذا يعنى هذا ؟ يعنى وقتا اقل . ما الزمن الذى حسبته من هنا الى هنا (أ $_{1}$ الى أ $_{2}$) عشرة . طيب ومن هنا الى هنا (ب $_{1}$ الى ب $_{2}$) ثمانية . لماذا ؟ ...

طيب نفرض ان أ ، ب شخصان يجريــان فى هذه الصالة وانهما بدآ الجرى معا فى وقت واحد ومن نفس النقطة ، وانهما توقفا عن الجرى فى نفس الوقت ، لكن أ كــان وراء ب بمســافــة بسيطة. هل بدآ السباق فى نفس الوقت ؟ نعم .هل توقفا فى نفس الوقت ؟ لا . لماذا ؟ لان ا توقف

اولا . مرة أخرى أ و ب بدآ فى وقت واحد لكنأ كان خلف ب بعدة امتار . وتوقف عند النقطة التى وقف عندها فى نفس الوقت الذى توقف فيه أ . هل بدآ معا فى نفس اللحظة ؟ نعم . وهل توقفا فى نفس اللحظة ؟ نعم . هل سارا بنفس السرعة ؟ لا . هذا الشخص كان أسرع . هل جريا نفس الزمن ؟ لا . هذا الشخص (أ) جرى مدة اطول . ما المدة التى استغرقها هذا الشخص ب ؟ خمس دقائق . وهذا الشخص ؟ عشر دقائق . ما الوقت الذى تستغرقه من اجل ان تذهب للبيت ؟ ساعة . واذا كنت مسرعا ؟ اصل أسرع . هل هذا يستغرق وقتا اكبر ام اصغر ؟ اكبر . لماذا ؟ لان ....

طيب لاحظ معي . اذا انا سمحت للماء ان يجرى من هنا الى هنا ($أ_١$ الى $أ_٢$) ثم من هنا الى هنا ($أ_١$ الى $أ_٢$) ايهما يستغرق وقتا اطول ؟ هذه ($أ_١$ الى $أ_٢$) . طيب ومن هنا الى هنا ($أ_١$ الى $أ_٢$) ثم بعد ذلك من هنا الى هنا ($ب_١$ الى $ب_٢$) ؟ هذه ($ب_١$ الى $ب_٢$) لماذا لان هذه اطول .

وكما سبق ان رأينا في المرحلة الاولى للتتابع ، فان الحركة المفردة لا تثير مشكلة امام الطفل . لكن اذا تطلب الأمر تنسيق حركتين ذات سرعتين مختلفتين ، فان ارتباط أوضاعهما المتتابعة من شانه ان يثير مشكلة زمنية خاصة . والأمر بالمثل بالنسبة للفترات الزمنية . لقد اعطى الطفل شاب اجابة صحيحة عندما قال انها تستغرق فترة زمنية أطول لتغطية المسافة من $أ_١$ الى $أ_٢$ منها لتغطية المسافة من $أ_١$ الى $أ_٢$. وهذا يوحي بانه فى حالة الجسم المتحرك بسرعة واحدة ، فان صغار الاطفال توجد لديهم فكرة حدسية عن المدة تقوم على أساس تقدير ان الكل اكبر من اى اجزائه . لكن اللحظة التى تدخل فيها حركتان ، فان هذا المفهوم الحدسى ينهار على نحو ما يكشف عنه توكيد الطفل ان المدة الكلية ($أ_١$ الى $أ_٢$) اصغر من المدة الجزئية ($ب_١$ ـ $ب_٢$) وذلك بسبب ان الارتفاع فى المستوى من $ب_١$ الى $ب_٢$ يبدو اكبر من الهبوط فى المستوى $أ_١$ الى $أ_٢$. وبعبارة اخرى ان الطفل قد عجز عن تمييز المدة عن المسافة .

وسواء تعامل طفل هذه المرحلة مع تغيرات فى المستوى ، أو مع أشخاص فى سباق ، فانه يفترض بشكل ثابت ان الجسم الذى يتحرك بسرعة اكبر يستغرق زمنا اطول . وعلى ذلك ، فمن مشاهدته لمستوى الماء فى الوعاء الاعلى يهبط بسرعة اكبر من ارتفاعه فى الوعاء الاسفل ، فان الطفل « بيل » يستخلص ان الماء استغرق أربع او خمس دقائق فى الوعاء الاعلى للانتقال من المستوى $أ_١$ الى $أ_٢$ فى مقابل دقيقتين استغرقهما فى الوعاء الاسفل (من $ب_١$ الى $ب_٢$) . وعندما طلب اليه ان يحدس بالمدد المتعاقبة فى الساعة التى توجد امامه بالمعمل ، اجاب أنها تستغرق حتى تصل الى هنا (٥٥ً) فى عملية الهبوط وحتى تصل الى هنا (٤٥ً) فى عملية الارتفاع لانها ترتفع ببطء اكبر . وواضح ان الطفل يشعر ان الماء فى الوعاء الاسفل يرتفع ببطء اكبر منه فى حالة الهبوط من الوعاء العلوى . وربما كان سبب ذلك هو انه يفكر فى الجهد الكبير الذى تتطلبه عملية الصعود او الارتفاع عادة . اذن فطفل هذه المرحلة الاولى يعتقد ان الزمن يتناسب طرديا مع السرعة .

فالاسرع فى نظره = الأطول زمنا . فبينما يقرر الطفل ان المتسابقين بدآ وانتهيا معا فى وقت واحد ، الا انه يعلن صراحة ان المتسابق الذى قطع مسافة ما خلف الآخر اى بعده ، يكون قد اخذ زمنا اطول لأنه كان يجرى أسرع . (١٠ دقائق فى مقابل ٥ دقائق) . وبعبارة أخرى فان المسافة فى نظر الطفل لا تتوقف على التتابع ولا على الزمن ، بل على النشاط فحسب . ومن هنا يمكن القول بصورة ابسط ان اطفال هـذه المرحلة ينظرون الى ان الأسرع = الأبعد ، وان الأبعد = الأطول زمنا ، بصرف النظر عن ايـة عوامل اخرى متضمنة . وهذا يفسر لنا ايضا قول الطفل « بيل » ان نفس الكمية من الماء تأخذ دقيقتين للارتفاع من ب١ الى ب٢ ودقيقة واحدة للهبوط من ا١ الى ا٢ وذلك فى ضوء نظرته الى ان الماء يأخذ بالطبيعة وقتا اطول (أو يحتاج الى نشاط اكبر) للارتفاع ، مما يأخذه فى الهبوط .

المرحلة الثانية : يصل طفل هده المرحلة الثانية الى فكرة ان الزمن يتناسب عكسيا مع السرعة ، ولكنه ايضا ــ شأنه شأن طفل المرحلة السابقة ــ يعتمد على الحدس المفصل بسبب استمرار افتقاره الى عملية التنسيق العقلى اللازمة لاستخلاص التساوى بين الفترات الزمنية المتزامنة (أ١ ــ أ٢ = ب١ = ب٢) وكذلك لربط الفترات الزمنية بترتيب الأحداث واخيرا لوضع اللحظات الزمنية المختلفة فى نسق موحد .

ومن الممكن القول بان سبب عجز طفل المرحلة الثانية عن اقامة التساوى بين الفترات الزمنية اس اص = بس بص هو ببساطة انه نتيجة
تغير مستوى الماء بسرعة فى الوعاء الاعلى عنه فى الوعاء الاسفل ، يفكر الطفل أن هذا التغير يجب ان يتم فى زمن أقصر . وفيما يلى نقدم مثالين احدهما لطفل يقع فى مرحلة وسط بين الاولى والثانية ، بينما الآخر لطفل يقع فى مرحلة وسط بين الثانية والثالثة .

الطفل وار (ست سنوات ونصف) : هل يأخذ الماء للانتقال من هنا الى هنا (أ١ أ٢) نفس الوقت الذى يأخذه للانتقال من هنا الى هنا (ب١ ب٢) ؟ لا. يأخذ وقتا اطول هنا (ب١ ب٢). لماذا ؟ لان الماء ينزل ولكنه يرتفع ببطء اكبر . هل الجرى من المدرسة الى البيت يستغرق منك نفس الوقت الذى يستغرقه المشى ؟ لا . عندما اجرى اصل أسرع . الجرى يأخذ وقتا اقل . انظر هنا (شكلان موضوعان على المنضدة ويتحركان على المنضدة ويتحركان نفس الوقت لكن مع جعل ا يتحرك اسرع من ب) . كم استمرت حركة هـذا الشكل (ب) ؟ خمس دقائق . هؤلاء تحركوا مثل بعضهم (تزامن فى البداية وفى النهاية) . لكن هذا كان أسرع ولهذا ذهب ابعد . وكم استمرت حركة هذا (أ) ؟ زمنا اقل . طيب انظر الى الاثنين مرة اخرى (وكان قد سمح لسطح السائل بالهبوط من أ٢ الى أ٣) . هل هذه تستغرق نفس الوقت الذى تستغرقه هذه (ب٢ ب٣) ؟ انها اخذت وقتا اقل بالنسبة للاعلى ووقتا اطول قليلا بالنسبة للاسفل . حاول ان تحسب (اخذ الطفل بعد الى ٨ ، بينما كان مستوى السائل يهبط من أ٣ الى

٤) . حسبنا كم من الوقت استغرقت ؟ اخذت ٨بالنسبة للعلوى و ٨ للسفلى . اذن فالاثنان مثل بعضهما ؟ لا . انها تستغرق وقتا اطول لاجل ان تطلع ، اما الذي فوق فينزل اسرع .

الطفل هين (٩ سنوات) . هل تستغرق المياه للانتقال من هنا الى هنا (أ١ أ٣) نفس الوقت الذى تستغرقه للانتقال من هنا الى هنا (ب١ ب٣) . نعم نفس الوقت . (نفس العدد = نفس كمية الماء) لماذا ؟ لانها تصبح هنا اقل (أ) بينما تزيد هنا (ب) . وهل هذه تستغرق نفس الوقت ؟ لا . لماذا ؟ انها تأخذ وقتا اطول قليلا هنا (ب١ ب٢) . لماذا ؟ لان هذه اعلى ؟ . لا . لانها تستغرق وقتا اقل لانها اسرع . حدد على الساعة كم من الوقت تستغرق هذه (أ١ أ٣) ١٥ أو ٥ انه نفس الشيء . انه نفس الشيء لانه نفس العدد (نفس كمية السائل) .

والامر الذى يلفت النظر هو ان هذه الاستجابات هي نفسها التى وجدت فى المرحلة الاولى فيما عدا هذه الحقيقة ، وهي ان الفترة الزمنية قد اصبحت تتناسب عكسيا مع السرعة. وهذا النمو يمثل تتابعا زمنيا منتظما . فمن بين مئات الاطفال الذين درسهم بياجيه وتلاميذه، اعتقد البعض (وهؤلاء يمثلون المرحلة الاولى) أن الزمن يتناسب طرديا مع السرعة ، وفشلوا فى التعرف على الفترات الزمنية المتساوية (أس أص) = (ب س ب ص) ، على حين اعتقد آخرون (وهم الذين يمثلون المرحلة الثانية) ان الزمن يتناسب عكسيا مع السرعة ، الا انهم فشلوا ايضا في الوصول الى تساوى الفترات الزمنية المتزامنة . فلم يكن بينهم واحد يقول بتساوى الفترات الزمنية المتزامنة ويعتقد في نفس الوقت بأن الزمن يتناسب طرديا مع السرعة (سوى للحظات وقتية يعود بعدها الى الاجابة الصحيحة) .

ويمكن القول بوجه عام أن الفرق الجوهرى بين اطفال المرحلة الاولى واطفال المرحلة الثانية هو ان اطفال المرحلة الاولى يحكمون على الفترات الزمنية فقط بالنتائج (سواء كان عملا منجزا أو مسافة مقطوعة) ، بينما اطفال المرحلة الثانية يفصلون العمل المنجز عن النشاط ذاته ويحكمون على الفترة الزمنية او المدة بالخصائص الاستبطانية لهذه الاخيرة . وعلى ذلك، واستنادا الى العوامل التي تحكم سرعة عمل ما (من جهة واسراع وحيوية ونشاط وتعب .. الخ) ، فان الفترات الزمنية قد تبدو أطول او أقصر بعد الانتهاء من الفعل منها اثناء انجاز الفعل . ولقد طلب الى مجموعة من الاطفال نقل صفائح من الحديد او الصلب لمدة خمس دقائق ، كما طلب اليهم نقل الواح خشبية صغيرة لنفس هذه المدة ، ثم سئل الاطفال أى المدتين اطول فأجابوا بأنها المدة التي نقلوا فيها الواح الحديد اوالصلب ، وذلك نظرا للجهد الذى بذل فى هذه الفترة .

ومن الملاحظ انه بالنسبة لاطفال المرحلة الثانية انه على الرغم من أنهم يتوصلون الى تقدير ان الزمن يتناسب عكسيا مع السرعة ، الا انهم يذهبون الى أنه طالما أن سرعة جريان الماء تكون اكبر في الوعاء الاعلى او فى الوعاء الاسفل ، فان احدى المدتين المتزامنتين يجب ان تكون اطول من الاخرى .

والحقيقة ان المصادرة على تساوى الزمن ،انما يظهر عندما يبدأ الطفل « بجمع » العلاقات الادراكية والعقلية . وهذا ما لا يتم في المرحلتين الاولى والثانية ، واللتين فيهما يكون تفكير الطفل قائما على اسس ادراكية وحدسية . فبينما يمكن الحدس الطفل من التنبؤ بأنه عن طريق ابطاء حركة ما ، تزيد مدتها ، الا ان هذا الحدس لا يساعد الطفل على مقارنة الفترات الزمنية الخاصة بحركتين . ان القيام بهذه الخطوة يحتاج الى تجاوز الحدس ، والدخول في نظام عقلي يقوم على التتابع والتطابق التسلسلي .

ومن الممكن القول أيضا بان اطفال المرحلة الثانية عندما يطلب اليهم ربط او قياس الفترات الزمنية فانهم يحاولون اما ربط الفترات الزمنية بتتابع الاحداث ولكنهم يفشلون في الاخذ بعين الاعتبار اى شيء سوى نقط البداية او نقط النهاية للحركة ، أو انهم يحكمون على الفترات الزمنية منفصلة عن ترتيب الاحداث ، ويقيموها ببساطة في ضوء المسافة أو في تناسب عكسى مع السرعة . وفى كلا الحالتين ، فان تقديرات الفترات الزمنية تعاق نتيجة الافتقار الى القابلية للانعكاس التي هي احدى خصائص العمليات العقلية التي تعمل بوضوح في المرحلة الثالثة .

المرحلة الثالثة : وهنا تصبح المشكلة قابلة للحل المنظم التلقائي ويصبح الطفل قادرا على بناء أو تكوين مقياس زمن موحد يضم كل اللحظات الزمنية والاحداث . وهذا ما يمكنه القيام به بفضل عملية التجميع العقلي ، ويمكن أن نورد مثلا لطفل هذه المرحلة :

الطفل شول (٨ سنوات و ٧ شهور) : هل الماء وهو يتنقل من هنا الى هنا (أ١ أ٣) يستغرق نفس الوقت للانتقال من هنا الى هنا (ب١ ب٢) ؟ هنا اطول (أ١ أ٣) لانه يستمر يهبط . طيب وبين (أ١ أ٢) و (أ٢ أ٣) ؟ نفس الوقت . (أ١ أ٣) و (ب١ ب٣) ؟ ايضا نفس الوقت . لماذا ؟ انها نفس كمية الماء . و (أ١ أ٤) و (ب٣ ب٥) ؟ هنا وقت اطول (أ١ أ٤) لان الماء هنا يستمر ينزل . هنا الضعف (ب٣ ب٥) وهنا ثلاث مرات (أ١ أ٤) .

ويمكن أن نلاحظ ان الاجابات تختلف اختلافا ملحوظا في هذه المرحلة الثانية عنها في المرحلتين الاولى والثانية . ان طفل المرحلة الثالثة لا يتردد في توكيد او حتى بيان التساوى بين الفترات الزمنية المتزامنة . ان بعضهم يستخلص هذه المساواة من تزامن نقط البداية ونقط النهاية كأن يقول مثلا « نفس الزمن » بدات في نفس الوقت وتوقفت في نفس الوقت ، او ان يقول « بينما يخلو هذا الاناء من الماء اذ بالآخر يمتلىء » . على حين يستخلص البعض الآخر المساواة بين الفترات الزمنية مباشرة من تساوى كمية الماء التي تجرى او من الساعة . وهذا التساوى بين الفترات الزمنية يكشف بوضوح ان الزمن بالنسبة لاطفال المرحلة الثالثة لا يصبح مجرد مدة « حدسية » لفعل خاص أو حركة خاصة ، ولكنه بناء عقلي موحد مشترك بين الحركات المختلفة أو نظام الازاحات المشتركة .

الترتيب والمدة ومفهوم العمر :

تبين من دراساتنا السابقة ان ادراك الطفل لترتيب الاحداث يكون غير صحيح ، او على الاقل غير دقيق عندما يكون ادراك التتابع غير واضح ، أو عندما يكون على الطفل ان يعيد بناء أو تكوين هذا التتابع من الذاكرة . كما ان الفترات الزمنية بين الاحداث تقدر فقط وفق محتواها ، الامر الذى يؤدى الى حدوث خداعات متعددة .

وتؤدى الصعوبات التي يواجهها الطفل في هذين المجالين الى كثير من الاخطاء . وقد يتمكن الطفل من التغلب على هذه الصعوبات عندما يمكنه فقط ربط المعرفة المتصلة بالمدة والترتيب والنظر الى الواحدة ، او بالاحرى وفق الظروف ويراجع ويكمل المعرفة الحدسية ، طالما ان الترتيب والمدة يكمل أحدهما الآخر منطقيا .

وتتضح عدم قدرة الطفل على ربط الترتيب والمدة عندما نطلب اليه على وجه الخصوص ان يحدد العمر النسبي لشخصين . والحقيقة ان تحليل أفكار الطفل عن العمر يثير عددا من الموضوعات الهامة . هل ينظر الطفل الى العمر كعملية متصلة فى الزمن ؟ وهل هذا الزمن واحد بالنسبة لجميع الافراد ؟ وهل يربط الطفل فروق العمر بترتيب الميلاد ؟

ولقد كانت فكرة العمر عند الطفل احدى الافكار الهامة التي اشار اليها دكرولى الذى قام بملاحظاته العديدة على ابنته فيما بين سن الرابعة والسادسة . وقد انتهى الى ان صغار الاطفال يميلون الى خلط العمر والحجم كما لو كان التقدم فى العمر مساويا للزيادة فى الحجم . ولقد وجه دكرولي بعض الاسئلة الى عديد من الاطفال فسألهم عن اعمارهم في العام الماضي واعمارهم عند عيد ميلادهم ، فوجد ان حوالى ٧٥٪ من الاطفال دون السابعة لا يمكنهم الاجابة عن السؤالين الاول والثاني ، وان السؤال الثالث يصعب ادراكه حتى بالنسبة لكبار الاطفال . كما وجد أيضا ان صغار الاطفال يعجزون عن ادراك العلاقة بين العمر وترتيب تتابع الميلاد .

وتعتبر نتائج بياجيه فى هذا الصدد من الاعمال الهامة المفيدة . والحقيقة ان هذه المشكلة تعتبر من المشكلات الصعبة بالنسبة للطفل . فعندما نريد تحديد العمر النسبي لشخصين ، لا يكون لدينا اية معرفة بترتيب مولدهما أو احتمال تقدير مدة حياة كل منهما ، فان الراشد يلجأ عادة الى نواح يستند فيها الى الحكم على اعمارهما كأن يعرف تاريخ مولدهما أو يلجأ الى علامات النمو كالتجاعيد التي تظهر على الوجه او بياض الشعر الخ . وفى كلا الامرين يقوم الراشد باستنباطات يحدد بها العمر النسبي لكل شخص ، ومن معرفة الراشد بالاعمار يمكنه ان يستخلص تواريخ الميلاد . اما الطفل فلا يستطيع القيام بمثل هذه العمليات . ان صغار الاطفال عادة يعرفون ما اذا كان اخوتهم او اخواتهم او اصدقاؤهم اكبر او أصغر منهم سنا ، ولكنهم لا يستطيعون ان يستنبطوا من هذه المعرفة ترتيب مولدهم بالنسبة للآخرين .

ولقد ميز بياجيــه مراحل ثلاث فى نمــومفهوم الطفل عن العمر . وفى المرحلة الاولى يكون العمر مستقلا عن ترتيب الميلاد . وفي المرحلــةالثانية يعتقد الطفل اما ان العمر يتوقف علــى ترتيب الميلاد او نه يؤكد وجود اختلافات فى الاعمار ، ولكن هذه الاختلافات لا تتوقف على ترتيب الميلاد . وفى المرحلة الثالثة ينسق الطفل بين المدةوالتتابع، ويدرك الفروق العمرية ادراكا صحيحا.

ويمكن أن نشير باختصار الى كل مرحلةمن هذه المراحل الثلاث مستعينين بأمثلة قدمها بياجيه .

الطفلة روم (٤ سنوات وستة اشهر) :لا تعرف تاريخ مولدها . لها أخت أصغر منها اسمها اريكا . كم عمر اريكا ؟ لا اعرف . هل هيطفلة ؟ لا . انها تمشى . من منكما الاكبر ؟ أنا . لماذا ؟ لانني الاكبر . من منكما الاكبر عندمابدات اريكا تروح للمدرســة ؟ لا أعرف . وانت عندما تكبرين هل ستكون احداكما اكبــر منالاخرى ؟ نعم . من ؟ لا أعرف . هل والدتك اكبر منك ؟ نعم . هل جدتك اكبر من والدتك ؟ لا . هل‌هما من سن واحدة ؟ اظن ذلك . اليست اكبر من والدتك ؟ لا . هل جدتك تكبر كل سنة ؟ لا . انها تظل كما هي . وماما ؟ ايضــا تظل كما هي . وانت ؟ لا . انا اكبر . واختك ؟ نعم .

من ولد اولا اريكا أم انت ؟ لا أعرف . هلتوجد طريقة لكى تعرفى ؟ لا . من منكما الاصغر اريكا ام انت ؟ أريكا . اذن من منكما ولد الاول ؟لا أعرف . بكم سنة انت اكبر من اريكا ؟ .. بسنة واحدة ؟ . لا بسنتين ؟ . اكثر بثلاث سنين ؟ نعم . ولما تكبرى هل ستبقين اكبر من اريكا بثلاث سنين ؟ لا اعرف . هل كنت موجودة لمااريكا ولدت ؟ نعم . مين ولد اولا ماما أم انت ؟ ماما . طيب جدتك او ماما ؟ لا اعرف . بابا اواختك الصغيرة ؟ لا اعــرف . بابــا أو انت ؟ لا اعرف .

ان استجابات المرحلة الاولى تكشف عن عجزالطفل عن ادراك افكار التتابع والمدة عقليا ، كما تكشف عن عجز الطفل عن احداث التناسق بينهذه الافكار . فبالنسبة لفكرة التتابع ، فان من الغريب حقا ان نجد الطفل ليس فقط يفشلفى توكيد انه ولد بعد ابويه ، بل ان بعضهم يقول احيانا انه ولد قبل ، او على الاقل يعترفبجهله وعدم معرفته بهذا الامر . فمن وجهة نظر هؤلاء الاطفال ، فان الزمن ،ومن ثم وجــودالكبار ، يبدأ مع بداية الذاكرة عندهم وهذا ما يتضح في اجابات البعض انه لا يتذكر ما اذاكانت والدته قد ولدت فعلا قبله ، وهذه اقرب ما تكون الى مركزية الذات الزمنية التى تعكسالطبيعة غير المتسقة للفكرة الحدسية والتصورية للتتابع الزمانى .

وبالنسبة للفترةالزمنية او المدة فانها تقوملدى اطفال هذه المرحلة على الخلط بين الزمن والمعطيات المكانية او المادية التى تمثل محتوىهذه المعطيات : فالسنيعادل بالحجم ، وهذا هو

السبب فى ان فروق العمر تلغيها او تعكسها الزيادة فى الطول او الحجم . ولذا نجد الطفلة روم تقول ان سن والدتها مثل سن جدتها ، وان كليهما لا يكبر فى السن . وعلى العكس فانها هى واختها تكبران فى السن ، ولكن بسرعات مختلفة .

وباختصار فان اطفال المرحلة الاولى لديهم مفهومات متمركزة حول الذات عن التتابع والمدة ، ومن ثم لا يمكنهم اقامة الاولى على الثانية اوالعكس . وبعبارة اخرى لا يمكنهم القول بان الشخص أ ولد قبل ب لان أ اكبر من ب او ان أ اكبر من ب لانه ولد قبله .

المرحلة الثانية :

ان التشابه بين مفهوم العمر ومفهوم الزمن الطبيعى لا يزال ظاهرا في هذه المرحلة الثانية . وتتميز هذه المرحلة كما سبق ان اشرنا بظهور الحدوس التفصيلية سـواء بالنسبة للتتابع (انفصال الماضى فى الزمان عن السابق فى المكان) او بالنسبة للمدة (الاسرع = الاقل زمنا) . وفى حالة العمر ، قد يسبق ادراك التتابع ادراك المدة (النمط ١) او قد يحدث العكس (النمط ٢) . وفي الحالة الاولى يكون الطفل قادرا على ترتيب تواريخ الميلاد ، ولكنه يعجز عن استنباط استمرار فروق العمر بين الافراد ، وفى الحالة الثانية يكتشف الطفل استمرار فروق العمر ، الا انه يفشل فى استنباط ترتيب تتابع تواريخ الميلاد .

وفيما يلى بعض الامثلة التى توضح ذلك :

الطفل فيلك (٤ سنوات و ١١ شهرا) . له اخت اكبر منه . هل عمرك مثل عمر اختك ؟ لا . لم نولد فى نفس الوقت . من ولد اولا ؟ هى . هل ستكون فى نفس سنها يوما ما أم انكما لا يمكن ان تكونا في نفس السن . انا سأكون اكبر منها حالا لان الرجال يكبرون اكبر من النساء وبذا سأكون اكبر منها .

مثال آخـــر الطفل ار (٥ سنوات و ٨ شهور) يعتقد ان والده اكبر من والدته لانه ولد اولا وهى بعده . ولكن لا ماما ولا الجدة تكبران . أما بابا فانه يكبر كل سنة ، ولكن احيانا يظل كما هو .

فمن الملاحظ ان اطفال هذه المرحلة يعطون الاجابات الصحيحة عن الاسئلة المتضمنة تتابع الميلاد معادلين بين « الاكبر » و « المولود اولا » و « الاصغر » و « المولود بعد ذلك » . لكن الغريب ان ادراكهم لهذا التطابق يقتصر على العمر الواقعى للناس ، ولا يتضمن اثباتا لدوام فروق العمر واستمرارها خلال حياة الافراد . فليس لدى الطفل ما يمنع من أن يقول انه سوف يسبق اخته او اخاه ، وذلك لسبب بسيط للغاية هو انه رغم ان الاطفال يدركون ترتيب تتابـــع الميلاد ، الا انهم يفكرون دائما فى المدة فى ضوء النمو المكانى او النمو الطبيعى ، ومن ثم يخلطون بين العمر والحجم .

وبالنسبة للنمط الثاني من هذه المرحلة فان أصحابه يدركون ادراكا صحيحا حقيقة بقاء الفروق قائمة ثابتة ، ولكنهم عاجزون عن استنباط الترتيب الصحيح للميلاد . مثال ذلك:

الطفل دور (٧ سنوات و ٥ شهور) : كم عمرك) ٧١/٢ . هل لك اخوة او اخوات ؟ لا . هل لك اصدقاء ؟ نعم . جيرالد . هل هو اكبر أم أصغر منك ؟ اكبر قليلا . عمره ١٢ سنة . بكم سنة يكبرك ؟ بخمس سنوات . هل ولد قبلك ام بعدك ؟ لا اعرف . فكر قليلا . ألم تخبرني بعمره الآن . هل ولد قبلك ام بعدك ؟هو لم يقل لي . لكن الا توجد طريقة لتعرف ما اذا كان ولد قبلك أو بعدك ؟ انا يمكن أسأله . لكن ألا تستطيع القول بدون السؤال ؟ لا . طيب لما جيرالد يصبح أبا ، هل سيكون اكبر أم اصغر منك ؟ أكبر . بكم سنة ؟ بخمس سنوات . هل تكبر بسرعة مثل الآخرين ؟ نعم . ولما تصبح انت رجلا كبيرا ماذا سيكون هو ؟ جدا. هل سيكون فى نفس عمرك ؟ لا . انا سأكون اصغر منه بخمس سنوات . وعندما تصبح عجوزا خالصا هل سيكون هناك نفس الفرق ؟ نعم دائما .

المرحلة الثالثة : ويكشف اطفال هذه المرحلة عن اتساق تام بين ترتيب تتابع الميلاد والجمع ما بين الاعمار ، مثال ذلك :

الطفل بول (٨ سنوات و ٣ شهور) انا لي أخوان اثنان اصغر مني تشارلس وجان . من ولد أولا ؟ انا . وبعدي شارلي وبعده جان . وعندما تكبر ماذا ستكون أعماركم جميعا ؟ سأكون الاكبر وبعدى شارلى وبعده جان . بكم سنة ستكون اكبر ؟ مثل الفرق الآن ؟ لماذا نفس المدة باستمرار ؟ لان الامر يتوقف على متى ولد الشخص .

ومن هنا نرى ان ترتيب التتابع (تسلسل الميلاد) والمدد (الاعمار ذاتها) ترتبط فيما بينها بالضرورة المنطقية .

والى جانب تلك المحادثات المستفيضة التي تدور حول اعمار الانسان ، دعنا نشير الى تجربة وصفها بياجيه توضح مدى الصعوبة التي يجدها الأطفال فى استخلاص نتائج عن العمر النسبي للاشياء حتى ولو كان ترتيب الميلاد معروفا للطفل . والمنهج الذى اتبع يتألف من اعطاء الطفل مجموعتين من الرسوم أو الصور تمثل اشجار برتقال واشجار خوخ . ويوضح الباحث للطفل ان كل مجموعة من هاتين المجموعتين تمثل اشجار النبات مصورة عاما بعد عام . ولما كانت الشجرة عمرها سنة واحدة ، كان بها ثمرة واحدة ؛ وعندما كان عمرها سنتين كان بها ثمرتان وهكذا . ثم يقدم الباحث صور اشجار البرتقال الى الطفل لترتيبها حسب اعمارها . ولم يجد الاطفال صعوبة فى ترتيب هذه الصور واحدة تلو الاخرى . وعند الانتهاء من هذه الخطوة يقول الفاحص للطفل: عندما كانت شجرة البرتقال عمرها سنتين (بر ٢) وبها ثمرتان ، زرعت شجرة الخوخ وبها ثمرة واحدة (خ ١) ويضع شجرة الخوخ التي بها ثمرة واحدة تحت شجرة البرتقال التى بها ثمرتان وشجرة الخوخ (خ ٢) تحت شجرة البرتقال (بر ٣) ، (خ ٣) تحت (بر ٤) وهكذا .

وقد لوحظ ان الاطفال الصغار لا يمكنهم حتى استخلاص ان شجرة البرتقال (بر ٢) أكبر من (خ ١) وبشكل منتظم . ففي سن ٦ سنوات وجد ان حوالي ٥٠٪ من الاطفال وصلوا بالنسبة لكل زوج من الاشجار ان التي بها ثمر أكثر تكون هي الاكبر .

وحتى لو امكن ذلك ، فان هذه النتيجة ترجع الى حدس كمي بسيط ، وليس لها علاقة بترتيب زراعة الشجرتين ، ولقد اثبت بياجيه ذلك بتجربة اخرى كانت فيها سرعة نمو الشجرتين مختلفة ، حيث لم يجد علاقة مباشرة بين العلامات الكمية وعمر الشجرة ، كما ان اجابات الاطفال كانت تتوقف على نمو الشجرة وليس على عمرها الواقعي . وفى هذه التجربة استخدم بياجيه شجر تفاح (ت) وشجر كمثرى (ك) وكان كل رسم يتألف من عدد من الافصان أكبر فأكبر تحمل ثمرات على هيئة دوائر أكثر وأكثر . وكانت الصور تشير الى أن شجر الكمثرى ينمو أسرع من شجر التفاح . وكانت اشجار التفاح تبدأ من ت(١٣ مم قطر و ٤ تفاحات) الى ت ٦ (٨٠ مم قطر و ٤٤ تفاحة) ، على حين أن اشجار الكمثرى كانت تبدأ من ك ١ (١٢ مم قطر و ٤ ثمار كمثرى) الى ك ٥ (٩٩ مم قطر و ٧٤ كمثرى) وبذلك كانت ت ٤ (٦٠ مم و ٢٧ تفاحة) تساوى ك ٣ (٦٠ مم و ٢٧ ثمرة كمثرى) .

وكما فى التجربة السابقة ، توضع اشجار التفاح أولا بالترتيب ، ثم يقال للطفل انه عندما كان عمر شجرة التفاح سنتين زرعت شجرة الكمثرى وكان عمرها سنة ، ثم أخذت صور فوتوغرافية لكل شجرة عاما بعد عام . وبذلك توضع اشجار الكمثرى تحت اشجار التفاح على النحو التالي ك ١ تحت ت٢ ، ك٢ تحت ت٣ وهكذا . وكان في امكان صغار الاطفال رؤية أى الاشجار أكبر عمرا طالما كان ترتيب الزراعة يطابق النمو ، ولكنهم عجزوا عندما بدأت اشجار الكمثرى تفوق فى نموها ويكبر حجمها على اشجار التفاح .

وهذا مثال للحوار الذي دار بين بياجيه والطفل (جوك) البالغ من العمر خمس سنوات ونصف . ونجح الطفل فى ترتيب اشجار التفاح فكان يقول لنفسه ، سنة ، سنتان ، ثلاث سنوات وهكذا . الآن انظر ، عندما كانت شجرة التفاح سنتين ، زرعنا شجرة كمثرى . فايهما أكبر ؟ شجرة التفاح . وفى السنة الثانية ؟ ايضا شجرة التفاح . وفى السنة التي تليها ؟ انظر للصور التي أخذت للاشجار فى نفس اليوم (ت٤ = ك٣) . شجرة الكمثرى . لماذا ؟ لان فيها كمثرى أكثر (وهذا غير صحيح لان بكل من الشجرتين ٢٧ ثمرة) . وماذا عن هذه (ت٥ و ك٤) ؟ شجرة الكمثرى كم عمرها ؟ (اخذ الطفل يعد وقال) اربع سنوات . وشجرة التفاح ؟ اخذ يعد وقال (٥ سنوات) فأي الشجرتين اكبر عمرا ؟ شجرة الكمثرى لماذا ؟ لانها ٤ سنوات . وهل ٤ سنوات اكبر من خمس سنوات) ؟ خمسة اكبر . اذن ايهما اكبر ؟ . لا اعرف . شجرة الكمثرى اكبر لان فيها كمثرى أكثر .

فبقدر ما يستطيع الطفل مراجعة ترتيب الميلاد مع الزيادة فى الحجم وكمية الثمار ، فانه لا يقع فى الخطأ ، ولكن عندما تأخذ شجرة الكمثرى فى النمو اكثر من شجرة التفاح وتصبح بها ثمرات اكثر ، فان التغير قد يوقع الطفل فى الخطأ لانه يستمر فى استخدام نفس المعيار دون ان يعرف كيف يراجعه على ترتيب الميلاد رغم تلميحات المجرب .

وفى مرحلة تالية من مراحل النمو يصبح الطفل واعيا بالمشكلة الحقيقية ولكنه يتذبذب بين الزمن غير المتمايز وغير المتجانس ، والزمن المتجانس المنفصل عن الترتيب المكاني . وهذه المرحلة الثانية يمكن توضيحها بهذا الحوار الذي دار بين بياجيه والطفل بيج (ست سنوات و٨ شهور) : (ك ٤) اكبر من (ت ٥) . لا . لا . شجرة التفاح اكبر لانها خمس سنوات وشجرة الكمثرى ٤ فقط . وماذا عن هذه (ك ٥ و ت ٦) ؟ شجرة الكمثرى اكبر لانها تحمل ثمارا اكثر . هل هذا صحيح ؟ لا . شجرة التفاح اكبر لانها ست سنوات وشجرة الكمثرى خمس سنوات .

فحدس العمر القائم على النمو يوجد فى نفس الوقت مع المعرفة بزمن الزراعة للنبات ، وهذا ما يجعل الطفل يتذبذب .

وفى مرحلة اخيرة من نمو الطفل ، اي فى المرحلة الثالثة والاخيرة ، تختفي كل هذه التناقضات ويصل الطفل الى الاجابة الصحيحة دون حدوث اي تذبذب وهذا ما يتضح فى اجابة الطفل بول (٧ سنوات وشهرين) . ايهما اكبر (ت ٥ و ك ٤) ؟ شجرة التفاح اكبر لانها زرعت اولا . و (ت ٦ و ك ٥) ؟ نفس الشيء لا اختلاف على ايهما اكبر . انا لي صديق اضخم مني ومع ذلك فعمره ست سنوات فقط . طيب ولما تكون الاشجار كبيرة فى السن ؟ كذلك شجرة التفاح ستكون دائما اكبر سنا من شجرة الكمثرى .

واخيرا ماذا عن تصور الطفل للزمن :

لقد وجه ميشود Michaud فى سلسلة من البحوث قام بها على اطفال من العاشرة حتى الخامسة عشرة هذا السؤال التالي : ماذا يحدث للزمن اذا قدمنا الساعة ساعة فى الربيع وبذلك يقفز الوقت فجاة من الحادية عشرة مساء الى منتصف الليل ؟ واذا صغنا السؤال بصورة اكثر عيانية فهل يكبرون فجاة مع زيادة الساعة ساعة . لقد اوضحت الاجابات عن هذا السؤال وجود علاقة اقامها الاطفال فجاة بين الزمن بالساعة وازمنة التغيرات الاخرى والايام والليالي او النمو عامة .

وباستثناء الاطفال الذين لم يفهموا الاسئلة امكن لميشود تصنيف عينة دراسته الى اربع مجموعات حسب الاجابات التي حصل عليها :

١ ــ هؤلاء الذين ينظرون الى الزمن كمقدار واقعي أو كمية حقيقية A real quantity فعندما تتقدم الساعة ، يتلاشى الزمن او يختفي . فالزمن نفسه يتأثر . ودليل ذلك ان هؤلاء الاطفال

يظنون انهم يكبرون أو ينمون بدرجة اكبر مـن ذي قبل : نعم « أصبح اكبر عندما تقفز الساعة من الحادية عشرة الى منتصف الليل (١٣ سنة وشهران) أو كما يقول طفل آخر « انها ساعة أضيفت الى اعمارنا . فكل انسان يكبر ساعـة (١٣ سنة و ١١ شهرا) .

ومع ذلك فقد أجاب بعض الاطفال انهـم لا يكبرون ، ولكن ملاحظاتهم تبين أن مفهومهم عن الزمن لا يختلف عن مفاهيم الآخرين مـن نفس المجموعة . انهم لا يعتقدون مجرد اعتقاد انهـم سوف يكبرون بهذه السرعة « انها لا تجعلني اكبر لانك لا تكبر فى ساعة واحدة (١٣ سنة وشهران) .

٢ ـ هؤلاء الذين يمثل زيادة السـاعة بالنسبة لهم عملية . ان عقارب الساعة يمكن ان تتحرك ، وهذا العمل نفسه يجعلنا نفقد ساعة كان يمكن ان تفيدنا . ولكنهم لم يقرروا ما اذا كان فقد هذه الساعة له علاقة بزمن مجرد مستقل عن الاحتمالات التي تهيؤها للعمل .

٣ ـ هؤلاء الذين يعتبرون تقديم الساعة ساعه تمثل مشكلة رياضية . ففي الشتاء تتأخر الساعة ساعة وفى الصيف تتقدم الساعة ساعة وهذا يعني أن + ١ ـ ١ = صفر . (١٣ سنة وشهر) وهذا التعليل العقلي لا يعني ان الطفل يدرك حقيقة ان التغيرات الاخرى لم تحدث . ان غالبية الاطفال يظنون انهم لم يكبروا لانهم لم يعيشوا الساعة التي تأخرت او التـي فقدوها (١٤ سنة و ١٠ شهور) لكن بعضهم يظنون ان عمرهم قد تأثر بهذه القفزة « نعـم انـا كبرت ساعة فجأة لان الساعة تقدمت ساعة ولما رجعت فى الشتاء انا صغرت ساعة وعلى ذلك فان شيئا لم يتغير (١٥ سنة) .

٤ ـ هؤلاء الذين يدركون حقيقـة زمـن الساعة وتقديمها وتأخيرها هو مجرد اصطلاح convention لا يؤثر فى التغيرات التي تحدث فى الطبيعة وعلى وجه الخصوص حركـة الشمس وفى الاعمار . وتعطـي هـذه الاجابات الاخيرة كلما كان الطفل اكثر واكثر نموا وتقدما فى السن .

والجدول التالي يمثل النسب المئوية للاطفال (بنين وبنات) بالنسبة لكل نوع مـن الاجابات الاربع :

عدد الاطفال	السن	النسبة المئوية الزمن يساوي مقدارا حقيقيا٪	النسبة المئوية الزمن يساوي النشاط العملي	النسبة المئوية الزمن يساوي مشكلة رياضية	النسبة المئوية الزمن هـو اصطلاح
٢٤٧	١٠	٣٦ر٨	٣٦	٢	١٩ر٨
٣٣٦	١١	٣٢ر١	٣٣ر٣	٢	٢٩ر٧
٤٨	١٢	٢٢ر٥	٢٥ر٧	٣ر١	٣٩ر١
٤٥٩	١٣	١٦ر٥	٢٢ر٤	٥	٤٧ر١
٢١٩	١٤	١٦ر٤	١١ر٧	١٠ر٣	٥٦ر٨
٥٩	١٥	١٠ر١	٦ر٧	٢٣ر٧	٥٩ر٣

وواضح ان حوالي ٣/٤ الاطفال فى ســن العاشرة لم ينظروا بعد الى الزمن كتجربة ، وان التغير فى الزمن من شأنه أن يحدث تغيرا فى أعمارهم . انهم لم يدركوا حقيقة ان هذه التغرات التي تعزى الى السن تكون مستقلة عن الساعة التي تزاد أو تنقص من الوقت . وفي حوالي سن ١٣ سنة فان حوالي ٥٠٪ من الاطفال يكشفون عن فهم وادراك أن زمن الساعة هو اصطلاح أو عرف لا يؤثر على التغيرات التي يقيسها .

وبعد ، فان مفهوم الزمن على نحو ما اوضحنا فى هذه الصفحات دالة او وظيفة للنمو العقلي للفرد وذكائه ، وليس غريبا ان يجد بعض الباحثين ارتباطا عاليا بين اختبارات الذكاء والنتائج التي وصلوا اليها من تطبيق استبيانات تتصل بالاتجاه الزماني وتقسيمات الزمن وطرق تأريخ الاحداث وغيرها من النواحي المتصلة بفكرة الزمن .

* * *

ثبت المراجــع

المراجــع العربية :

١ ـ احمد خيري حافظ : دراسة تجريبية في ادراك الزمن لدى الفصاميين . رسالة ماجستير (غير منشورة) كلية الآداب بجامعة عين شمس ١٩٧٦ .

٢ ـ امام عبدالفتاح امام : مدخل الى الفلسفة . القاهرة. دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ .

٣ ـ جان بياجيه : ميلاد الذكاء عند الطفل . ترجمة محمود قاسم . القاهرة/مكتبة الانجلو المصرية .

٤ ـ سيد محمد غنيم : النمو العقلي عند الطفل في نظرية جان بياجيه (الجزء الاول) القاهرة / حوليات كلية الآداب بجامعة عين شمس ١٩٧٢ العدد ١٣ .

٥ ـ سيد محمد غنيم : النمو العقلي عند الطفل في نظرية جان بياجيه (الجزء الثاني) القاهرة ـ المطبعة العالمية ١٩٧٣ .

٦ ـ سيد محمد غنيم : النمو النفسي من الطفل الى الراشد . الكويت . مجلة عالم الفكر، المجلد السابع/العدد الثالث اكتوبر ـ نوفمبر ـ ديسمبر سنة ١٩٧٦ .

المراجــع الانجليزية :

7. Andreas B.G. Experimental psychology. John Wiley & Sons N.Y. 1960.

8. Benjamin A.C. Ideas of Time in the History of Philosophy. in Fraser J.T. (ed.) The Voice of Time. George Braziller N.Y. 1960.

9. Favez Boutonier J. L'Etude du Temps. Bulletin de Psychologic Tom x No. 13 Mai 1957.

10. Favez Boutonier J. L'Etude du Temps. Bulletindu Psychologie Tome x No.14 Juin 1957.

11. Flavell J.H. The Developmental Psychology of Jean Piaget D. Von Nostrand Company Princeton New Jersey 1965.

12. Fraisse P. The Psychology of Time. Harper and Row Publis. N.Y. 1963.

13. Ornstein R.E. On the Experience of Time. Penguin Books -London 1969.

14. Piaget J.: The Time Perception in Children in Fraser J.T. (ed) The Voices of time. George Braziller N.Y. 1960.

15. Piaget J.: The Construction of Reality in the child. Routledge and Kegan Paul 1968.

16. Piaget J.: Judgment and Reasoning in the child. Routledge and Kegan P. 1969 a.

17. Piaget J.: The child's conception of Time. Routledge and Kegan Paul 1969 b.

18. Piaget J. The child's conception of physical casuality Routledge and Kegan Paul 1970.

19. Piaget J.: Main Trends in psychology. George Allen and Unwin Ltd. London 1973.

20. Stevens S.S. Handbook of Experimental pyschology. John Wiley & Sons Inc. N.Y. 1951

21. Werner H. Comparative Psychology of Mental Development International Universities Press Inc. N.Y. 1957.

حسام الدين الألوسي

الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم

فكرة الزمان ، او الاحساس بالزمان ، بالمعنى الذى يتفق عليه الناس في استعمالهم العادى لا يحتاج الى بيان او ايضاح ، تماما مثل فكرة الوجود نفسه او المكان ، وهذا ما سينبه عليه بعض الفلاسفة المثبتين لحقيقته ووجوده ، ولكن حالما ينتقل الانسان من طور المعرفة العادية والاستعمال اليومى الشائع الى معناه وراء ذلك او لنقل بالمعنى الفلسفى ، يجد نفسه في متاهة. ومما يزيد الامر اشكالا ، ان مبحث الزمن ، دخل فى مباحث عديدة ، ميتافيزيقية وطبيعية ونفسية بحيث يجد الباحث نفسه لايؤرخ لموضوع الزمان فى الفترة التي يدرسها فقط ، بل ولموضوعات اخرى ، كالحركة، والعلاقة بين الزمان والوجود ، وكذلك الزمان والنفس او الوعى ، وازلية او لا ازلية الزمان ،ومسائل اخرى عديدة سيطلع عليها القارىء لبحثنا هذا .

ونحن فى هذا البحث ليس هدفنا ان نؤرخ لمفهوم الزمان بمعنى التاريخ ، بل هدفنا هو تقديم صورة شاملة ودقيقة عن : كيف فهم الفلاسفة القدامى ، منذ اليونان وفترة العصور الوسطى المشكلة وتعلقاتها ، دون ان نغفل التعامل مع المسالة تأريخيا ،بمعنى ظهور المذاهب تاريخيا ونقطة الانطلاق ، والتعاقب بينهما كأى نشاط بشرى عندما يكون جزءا من تاريخ أو حضارة . . فان مشاكل الفلسفة — فى راينا — ليست —خارجة عن حدود الزمان والمكان والعملية

التاريخية التي تجعل الحضارات تنمو ،والمعرفة تتراكم ، والخبرة تزيد ، متتبعة قوانين معينة ، منها قانون الخطأ والصواب ، وحذف الاخطاء ، والاستفادة من التكرار والخبرة . مع ان اغفال هذا المنهج في معالجة مشاكل الفلسفة وتأريخها شائع قديما وحديثا ، وكأن الفلسفة ، لا تخضع للتطور والنمو ، والخطأ والصواب ، فيستطيع اى مفكر أو فكرة أن تظهر فى أى زمان أو مكان ، دون اعتبار للزمان او المكان ، او درجة الوعى ، أو مستوى الحضارة ، أو باختصار : للتأريخ .

ولكن ـ والحق يقال ـ ليس من السهل ابراز « تأريخية » بهذا المعنى لمشكلة فلسفية والحلول المطروحة لها ، ذلك انه بينما يكون منطقيا ان نجد ان هذا الحل أو ذاك ، يجب الا يظهر مرة اخرى ، طالما انه امتحن وحذف فى سلسلة الفروض والحلول ، او انه تجاوزته مذاهب وحلول بعده وضعته فى الحساب ـ سلبا او ايجابا ، نجد على العكس ، انه فى الفلسفة ، وتأريخها ، يكرر الفرض نفسه ، ويعاد للظهور ماسبق طرحه جانبا ، وكأن تأريخ الفلسفة ، سلسلة من المحاولات مقطوعة الصلة ببعضها ، لا تخضع للتطور أو النمو ، او الحذف حسب قانون الخطأ والصواب ، ومع ذلك فانه فى كومة المذاهب المكررة والمعادة بين فترة سابقة واخرى لاحقة (فترة يونانية ، فترة مسيحية ، فترة اسلامية) أو عصور قديمة ووسيطة وحديثة . يمكن للملتزم بالمنهج التأريخى على اسس جدلية واضحة ، ان يؤكد على وجود تطور ونمو وتراكم وحذف ، وجدة ، فى معالجة اية مشكلة فلسفية عبر تأريخ الفلسفة .

وسوف لن اعد القارىء بتقديم مثال واضح لهذا المنهج من هذا البحث ، ولكنه لن يجد صعوبة فى ادراك أن معاملة من هذا النوع للمحتوى الذى سنقدمه ، ممكنة فى دراسة أخرى مفصلة في المستقبل . ولكنه ، على كل حال سيلمس ان مشكلتنا هذه ، واية مشكلة فلسفية ممكنة الفهم فقط على أسس المنهج الذى تحدثنا عنه توا .(١)

أولا : المعنى اللغوى : حتى قبل أن يسجل الانسان لغته ، استعمل كلمات عديدة تدل على الزمن مثل : « وقت » و «زمان » و « قديم »و « حادث » أو « مؤقت » و « دهر » و « ازلى» و « حين » وكلمات مشابهة ، وتحرى معانى هذه الكلمات لغويا ينطلق من مراجعة معاجم اللغة ، والقواميس ، فى هذه اللغة أو تلك . ولكن المشكلة ، بالنسبة لهذه الكلمات ، ان قواميس اللغة ، وكتب التاريخ ، والتفسير ، وحتى الاستعمال الادبى شعرا أو نثرا ذو دلالة فلسفية مقصود بحيث يصعب بالتالي ادراك معناها الاصلى ، بعيدا عن هذه المذاهب الفلسفية ، التى تعكس تطورا لاحقا ولا شك . واذا قصرنا حديثنا على معنى هذه الكلمات فى اللغة العربية ، نجد انها تعكس دلالة هذا المذهب الفلسفى أو ذاك ، ويتعذر حينئذ ، معرفة نقطة البداية ، ومجرى النمو في استعمال هذه الكلمات ، وبالتالى يصبح المنهج التأريخى نفسه ليس سهلا ولا بينا ولذلك سنجد أن ما تقدمه معاجم اللغة متطابق ومتجاوب مع ما سنجده من معان فلسفية لهذه الكلمات ، اقصد ان المعاجم تعكس المعنى الفلسفى المطروح ، وليس العكس ، ولكن ما هو المعنى

---

(١) اتبعنا هذه المنهجية فى بحثنا عن « دراسة نقدية لنظرية الفيض الفارابية وناقديها من وجهة نظر معاصرة » المنشور فى مجلة المورد العراقية عدد خاص بالعلوم ١٩٧٧ ، وفى كتبنا الاخرى .

الاصلى لهذه الكلمات قبل ظهور التفسيرات الفلسفية المتطورة او اللاحقة ؟ امر يصعب التحقق منه ، ومع ذلك علينا ان نترك للغويين العناية بهذه المسألة ، وعساهم ان يأخذوا بايدينا فى هذا المجال . ومثل هذا يقال فى كلمات مثل « خلق و أوجد » ، وقد وجدنا صعوبة كبيرة فى التحقق من المعنى الاصلى لهذه الكلمات فى « القرآن الكريم » و « الحديث النبوى » والاستعمال فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وقبيله ، لان المفسرين والمؤرخين واللغويين، « اجتهدوا » في تفاسيرهم لها حسب الرأى الفلسفى الذى يعتنقونه عن الله وتصورهم لوجوده ، وقدم العالم أو حدوثه عندهم . (٢)

وفيما يلي توضيح لما تذكره بعض كتب اللغة ، لبعض الكلمات الدالة على الزمن ، وكذلك معانيها فى كتب الفلسفة وسواها : تحت مادة « زمن » ورد فى لسان العرب ما يلى :« الزمن اسم لقليل الوقت وكثيره ... وقال شمر : الدهر والزمان واحد . قال ابو الهيثم : أخطأ شمر ، الزمان زمان الرطب والفاكهة وزمان الحر والبرد ، قال : ويكون الزمان شهرين الى ستة اشهر . قال : والدهر لا ينقطع ؛ قال ابومنصور : الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان من الازمنة وعلى مدة الدنيا كلها . قال : وسمعت غير واحد من العرب يقول : اقمنا بموضع كذا دهراً ... والزمان يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه ...والزمان يقع على جميع الدهر وبعضه » (٣) اما الدهر فهو : « الامد الممدود ، وقيل : الدهر الف سنة » . ويورد حديث : لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر (٤) ، ويقول ان ابا عبيد والشافعى فسراه بمعنى : اى لا تسبوا فاعل هذه الاشياء فانما يقع السب على الله لانه الفاعل لها . ويقول ان العرب وصفوا الدهر مكان الله لاشتهاره عندهم . ومنه الآية : « وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » (٥) . ثم يكرر قول شمر اعلاه ، ويقول : وخطأه خالد بن زيد بأن الزمان هو زمان الرطب والفاكهة ... وأما عند الجوهرى فان الزمان هو الدهر » . (٦)

واما « الحين » فهو حسب الازهرى كما يرويه اللسان : (٧) اسم كالوقت يصلح لجميع الازمان ، كما ورد فى القرآن « تؤتي أكلها كل حين » (٨) اى فى كل وقت ، وقد يراد به مدة من الزمان غير مقدر فى نفسه ، مثل : « هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا » (٩) . والوقت هو مقدار من الزمان ، وكل شيء قدرت له حينا فهو مؤقت، وعند ابن سيده هو مقدار من الدهر معروف ، واكثر مايستعمل فى الماضى ، وقد استعمل فى المستقبل . (١٠)

وسوف نتجنب في هذه المرحلة كلمات مثل « قديم ، حادث ، أزلى ، أبدى ، سرمدى » الخ لانها ليست الا جزءا من المعنى العام الذى يتبناه مستعملها ، حسب مذهبه الفلسفى ، ولانها سترد فى كلامنا عن المذاهب فى الزمان فلسفيا . والآن فاننا سنقصر الكلام عن المعنى اللغوى على الكلمات : زمان ، دهر ، ومدة .

---

(٢) انظر كتابنا بالانجليزية :
The Problem of creation in Islamic thought, Baghdad 1968, Part one.
(٣) ابن منظور : لسان العرب . بيروت ١٩٥٦ . ج١٣ ، مادة زمن ، ص ١٩٨ — ١٩٩ .
(٤) رواه مسلم فى صحيحه ، انظر فيما بعد كلامنا عن المعرى .
(٥) الجاثية ٥) : ٢٤
(٦) لسان العرب . مادة : دهر . ج ٤ ، ٥
(٧) اللسان : مادة حين .
(٨) سورة ابراهيم : ٢٥
(٩) سورة الانسان : ١
(١٠) اللسان : مادة وقت .

يقول هارتنر W. Hartner ان الكلمات المستعملة في العربية للدلالة على الزمان موجودة في اللغات السامية الاخرى عدا كلمة زمان فهي في العربية فقط . (١١) والذي يراجع الشعر الجاهلي ، يجد مايدل على استعمالات متعددة للكلمات أعلاه بمعنى الفعل « أبد ، دهر ، مد ، وامتد ، حان ، وقت »وبمعنى دهر اى اصابه الدهر ، وزمن أى اصابته عاهة او ضعف ، وحان مثل حان حينه ، وكذلك بمعنى الاسم مثل الدهر والابد والحين والسرمد والمدة والوقت والآن كل هذا للدلالة على مدة او وقت طويل او قصير ، وايضا للدلالة على ما يجرى فى هذه الاوقات من أحداث ، او افعال او قوى بها يتم الفعل . مثل قولهم : قوارع الدهر ، وريب الحوادث ،(١٢) واما ماورد فى القرآن من هذه الالفاظ فهى كلمات « دهر » بمعنى الدهر المهلك ، وبمعنى الزمان المتطاول الذى ليس له حدود (١٣) ، وكلمة « أبد » فى صيغة ظرف الزمان او الوصف الدال على الامتداد الزمانى فى المستقبل ،وكلمة « حين » بمعنى القسم من الدهر ، وبمعنى الوقت والوقت المحدد ، وفى صيغة ظرف الزمان ، (١٤) وكلمة « الآن » والفعل المرتبط بها ، (١٥) وكلمة « السرمد » بمعنى الدوام فى المستقبل (١٦) وكلمة « الخلد » بالمعنى نفسه (١٧) وكلمة « المدة » و « الاجل » بمعنى المدة المحددة او نهايتها ، (١٨) وكلمة « وقت » فى صيغ كثيرة ،ومع تمييزات دقيقة فى المعنى ، وكلمات أخرى دالة على الزمان مثل اليوم والساعة والامد ، والفعل الدال على المدة اوالامتداد فى الزمان ، ولكن كلمة « زمان » لاترد فى القرآن باى صيغة من صيغها . (١٩)

ويقول الطبرى فى تاريخه : « فالزمان هو ساعات الليل والنهار ، وقد يقال ذلك للطويل من المدة والقصير منها ، والعرب تقول : أتيتك زمان الحجاج أمير ، وزمن الحجاج أمير تعنى به : اذ الحجاج أمير ... ويقولون ايضا : اتيتك ازمان الحجاج أمير ، فيجمعون الزمان ، يريدون بذلك ان يجعلوا كل وقت من اوقات زمانه زمانا من الازمنة ، ... ومن قولهم للزمان : « زمن » قول أعشى بن قيس بن ثعلبة :

وكنت امرا زمنا بالعراق   عفيف المناخ طويل التغن

يريد بقوله : « زمنا » « زمانا » ، فالزمان اسم لما ذكرت من ساعات الليل والنهار (٢٠) ويفرق البيضاوى بين المدة بانها حركة الفلك من البداية الى النهاية ، وبين الزمان بانه قسم من المدة ، فاما الوقت فهو جزء من الزمان . (٢١)

وينقل الاشعرى عدة تفسيرات للوقت : « (١) فقال قائلون : الوقت هو الفرق بين الاعمال ، وهو مدى ما بين عمل الى عمل ، وانه يحدث مع كل وقت فعل ، وهذا قول ابى الهذيل » (٢) وقال قائلون : الوقت هو ماتوقته للشيء ، فاذا قلت « أتيك قدوم زيد » فقد جعلت قدوم زيد وقتا لمجيئك . وزعموا ان الاوقات هى حركة الفلك ، لان الله عز وجل وقتها للاشياء ، هذا قول « الجبائى » . (٣) وقال قائلون : الوقت عرض ، ولا نقول ما هو ، ولا نقف على حقيقته . (٢٢)

---

(١١) دائرة المعارف الاسلامية : مادة : زمان .

(١٢) محمد عبد الهادى ابو ريدة : دائرة المعارف الاسلامية . تعليق على مادة زمان لدبيور ـ السابق ـ

(١٣) القرآن : ٤٥ : ٢٤ ، ٧٦ : ١

(١٤) قرآن ٧٦ : ١ ، ٢٨ : ١٥ ، ٢ : ٣٦ ، ١٤ : ٢٥ ، ٥ : ١٠١ ، ١١ : ٥ ، ٥٦ : ٨٤ .

(١٥) قرآن ٢ : ٧١ ، ٤ : ١٨ ، ٥٧ : ١٦

(١٦) قرآن ٢٨ : ٧١ ، ٧٢ ،

(١٧) قرآن ١٠ : ٥٢

(١٨) قرآن ٩ : ٤ ، ٧ : ٣٤ ، ٢٨ : ٢٨ ، ٢٩

(١٩) أبو ريده ـ التعليق السابق ـ وسوف نعالج تصور القرآن لفكرة الزمان بعد المعنى اللغوى .

(٢٠) الطبري : تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبوالفضل ابراهيم ، دار المعارف ، مصر ١٩٦٠ ، ج ١ ص ٩ .

(٢١) البيضاوى : انوار التنزيل واسرار التاويل ،نشر فليشر . ليبزج ١٨٤٦ . ج ١ ص ١٠٥

(٢٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين . تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد . جزءان ١٩٥٠ . ج ٢ ص ١١٦

ويذكر البلخي فى حد الزمان انه « حركة الفلك ومدىما بين الافعال ، هذا قول المسلمين . وحكى عن افلاطن انـه يرى الزمان كونا فى الوهم . وحكى ارسطاطاليس فى كتابالسماع الطبيعى ان جميع القدماء كانوا يقولون بسرمدية الزمان الا افلاطن ، وروى عنه افلوطرخس انه قال : جوهرالزمان هو حركة السماء . وهذاوفاق قول المسلمين . وبعضهم يقول : ان الزمان ليس بشيء » . (٢٣) ويقول الخوارزمى:« الزمان مدة تعدها الحركة مثل حركة الافلاك وغيرها . والمدة عند بعضهم الزمان المطلق الذى لا تعده حركة وعند اكثرهمأنه لا توجد مدة خالية عن حركة الا بالوهم » (٢٤) .

ويذكر البيرونى عند نقله لمذهب الرازى الطبيب ، انالاخير فرق بين الزمان والمدة بان العدد يلحق احدهما دون الاخر ، بسبب ما يلحق العدد من التناهـى ، كما جعـل الفلاسفة الزمان مدة لما له اول وآخر ، والدهر مدة لما لا اول له ولا اخر ... ومن اصحاب النظر ما جعل معنـىالدهر والزمان واحدا واوقع التناهى على الحركة العـادة لها ، ومنهم من جعل السرمد للحركة المستديرة فلزمت المتحركبها .... وهذا البحث يدق جدا ويغمض ... حتى قـال بعضهم ان : لا زمان اصلا ، وقال بعض : انه جوهر قائـمبذاته .... » (٢٥) .

ويذكر الازرقي صـاحب كتاب الازمنة والامكنة : انالزمان هو دوران الفلك . وقال افلاطون هو صورة العالم متحركة بعد صورة الفلك . وقال آخر : هو سير الشمسفى البروج . حكى جميع ذلك النوبختي ، ووجوه هذه الاقوال تتناسب . وحكى ابو القاسم عن أبى الهذيل : ان الزمانمدى ما بين الافعال ، وان الليل والنهار هما الاوقات لا غير . وزعم قوم انه شيء غير الليل والنهار وغير دوران الفلك ،وليس بجسم ولا عرض ... وقال بعض المتكلمين : الزمان تقدير الحوادث بعضـها ببعض ويجب ان يكـون الوقتوالموقت . جميعا حادثين لان معتبرهما بالحدوث لا غير ، ولذلك لم يصح التوقيت بالقديم تعالى ، ثم مثل فقال : الاترى انك تقول : غرد الديك وقت طلوع الفجر ، وتقول : طلع الفجر وقت تغريد الديك . وقال المحصل من النحويين :الزمان ظرف الافعال ، وانما قيل ذلك لان شيئا من افعالنا لا يقع الا فى مكان والا فى زمان وهما الميقات « (٢٦) . ثم يقول : « وذكر بعضهم حاكيا عن قوم من الاوائل ان الدهر والخلاء قائمان فى فطر العقول بلا استدلال ، وذلك انه ليسمن عاقل الا وهو يجد ويتصور فى عقله وجود شيء للاجسام بمنزلة الوعاء والقراب ، ووجود شيء يعلم التقدم والتاخر ،وان وقتنا ليس هو وقتنا الذى مضى ولا الذى يكون من بعد ، بل هو شيء بينهما » ثم يبين ان عند هؤلاء القوم : الدهر هوالزمان وان الذى حكى عنهم يرى انهما ليسا كذلك باطلاق لان الزمان هو ما قدرته الحركة من الزمان الذى هو المدة غيرالمقدرة ، والاخير هو المدة قدرت ام لم تقدر ، وان الحركة لا تفعل المدة بل تقدرها ، والمدة او الزمان غير المقدر وغيرالمحدود جوهر .

ويقول الزركشي ان الزمان الحقيقى هو مرور الليلوالنهار ، او مقدار حركة الفلك (٢٧) . وله راى فى معنى « كان » بالنسبة لله وعلاقته بالزمن سناتى عليه فى غير هذاالموضع .

---

(٢٣) ابن مطهر المقدسي البلخي : البدء والتاريخ .نشر هوارد كلمنت . باريس ١٨٩٩ ، ج ١ ص ٤١

(٢٤) الخوارزمى : مفاتيح العلوم . فان فلوتن . برل١٨٩٥ ، ص ١٣٧ ــ ١٣٨

(٢٥) البيرونى : تحقيق ماللهند من مقولة . حيدراباد ، ١٩٥٨ ، ص ٢٧١ .

(٢٦) الازرقى : الازمنة والامكنة . حيدر اباد ١٣٣٢ص ١٣٩

(١٢٦) كذلك ــ الازرقى ــ ص ١٤٨

(٢٦ب) كذلك ــ الازرقى ــ ص ١٤٩

(٢٧) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن . تحقيقمحمد أبو الفضل ابراهيم . القاهرة ، ١٩٥٧ ص ١٢٣ .

وحسب ابن البارح : الزمان هو حركات الفلك ، وينقل ابو العلاء عن كتاب « سيبويه » ما يدل على ان الزمان عند سيبويه هو معنى الليل (٢٨) والنهار . ولأبى العلاء رأى خاص فى الزمان وفرقه عن المكـان سنعرض له خارج هذا البحث (٢٩) ، ومثله عند التوحيدى (٣٠) .

وفى دوائر المعارف المختلفة (٣١) نجد معالجات لكلمة Eternity وكلمة زمان Time ، وكذلك فى دائرة المعارف الاسلامية . والمعانى التى تعطى هنا تدخل فى عداد المعنى الفلسفى لمعنى Eternity الازلية ، او الابدية ، يجرى التمييز فيها بين معنيين للسرمدية : الدوام الازلى غير المتحرك او الذى هو خارج الزمان ، او الذى هو ازلية ما ليس فى زمـــان Timelessness ، وبين الزمـــان اللامتناهى Infinite Time (٣٢) أو حسب اصطلاح القدامى التمييز بين الدهر والزمان . وقد تكون المقارنة بين الدهر وبين الزمان (٣٣) . الاخير بمعنى الزمان المحدود ، والاول بمعنى الزمان المطلق . يقول كرداى فو : ان الدهر استعمل بمعنى القدم او الازلية Eternity فى مضاد الزمان الذى يطلق على ما هو متغير ، وكل ازلى فهو ليس فى زمان . بينما ذهب البعض الى ان السرمدية او الازلية Eternity قد تعنى دوام الزمان ، او الزمان الدائم ، الذى هو مقياس الحركة والتغير ، اذا كانت الحركة نفسها دائمة وازلية .

والواقع ان معانى هذه الكلمات مختلفة عند أصحابها فهم احيانا يختلفون فى التسميات ويتفقون فى المسميات ، والعكس صحيح ، بينما فى أحيان اخرى يتكلمون بلغة مختلفة تماما .

---

(٢٨) رسالة ابن البارح . ضمن « رسالة الغفران » للمعرى ، تحقيق بنت الشاطىء ، دار المعارف ١٩٦٣ ، ص ٢٨ ـ ٢٩ (عن ابن البارح) ، وص ٤٢٦ من المعرى ، وتشير بنت الشاطىء الى كتاب سيبويه فى النحو ص ١٦٢ .

(٢٩) جمعنا اشعار أبى العلاء فى « اللزوميات » عن الزمان وفيها الشىء الكثير عنه ، وكنا نود ايرادها ، لولا ضيق البحث عنها ، وسنوردها فى مكان آخر غير هذا البحث ، كما ان ابا العلاء فى « رسالة الغفران » يقدم تعريفا للزمان يقول فيه « وقد حددته حدا ما اجدره ان يكون قد سبق اليه ، الا انى لم اسمعه ، وهو ان يقال : الزمان شىء اقل جزء منه يشتمل على (جميع المدركات ، وهو فى ذلك ضد المكان ، لان اقل جزء منه لايمكن ان يشتمل) على شىء كما تشتمل عليه الظروف ، فاما الكون فلا بد من تشبثه بما قل وكثر » ص ٤٢٦ . ويعبر عن هذا المعنى شعره التالى فى اللزوميات :

وايسر كـــون تحتـــه كـــل عالـــم	ولا تـــدرك الاكـــوان جـــرد صـــلادم
اذا هى مـــرت لـــم تعـــد ، ووراءهـــا	نظـــائر ، والاوقـــات مـــاض وقـــادم
فمـــا آب منهـــا بعدما غـــاب ، غائـــب	ولا يعـــدم الحـــين المجـــدد عـــادم .

اللزوميات ، ج ٢ ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦١ .

(٣٠) مثل هذا التصور للزمان والمكان عند التوحيدى ، ونشير فقط الى مواضعه عنده : المقابسات تحقيق محمـد توفيق حسين ـ مطبعة الارشاد ـ بغداد ، ١٩٧٠ . المقابسة الثالثة والعشرون . ص ١٢٦ . على الخصوص . والمواضع الاخرى مقابسة (١٣) ص ١٠٣ ، والمقابسة (٧٣) ص ٣٠١ ، ومقابسة (٩١) ص ٣٦٤ ، ومقابسة ٩٧ ص ٤٠١ .

(٣١) دوائر المعارف التالية : معارف الدين والاخلاق ، والمعارف البريطانية ، والمعارف الفلسفية ، وسلسلة الكتب الغربية العظمى (الافكار الكبرى) :

Enc. of R.E., Enc. Brt, Enc. of Philosphy,
The Great ideas. In Great Books of western world 3.
London 1952, under : Eternity, Time

تحت المواد : زمان ، وسرمدية .

(٣٢) Great Ideas — op. cit. p. 9—I مادة Time.

(٣٣) المعارف الاسلامية ـ مترجمة ـ مادة . دهر .

وبما اننا سنأتى على المذاهب الكبرى القديمة والوسيطة في الزمان (افلاطون ، وارسطو ، وافلوطين ، واوغسطين ، واتباعهما من فلاسفة ومتكلمين مثل الكندى واخوان الصفاء والرازى الطبيب ، وابن سينا ، وابن حزم ، والغزالي ، وفخر الدين الرازى ، وابن رشد ، وابى البركات ، وجملة من المتكلمين ، والشيرازى ، وتوما الاكوينى وغيرهم) فان التحديدات اللغوية عندهم للزمان ، وللدهر ، وما اشبه ستعالج حينذاك ، ويكون ما قدمناه عن المعنى اللغوى (٣٤) حتى الآن كافيا .

ثانيا المعنى الدينى فى الاديان الثلاثة الكبرى (اليهودية والمسيحية والاسلام) .

المعنى الدينى للزمان ومتعلقاته هو الآخر متأثر بهذا الوضع الذى ذكرناه عن المعنى اللغوى ، اذ ان معاملة ، الكتب المقدسة الثلاثة ، لهذا الموضوع تحتمل تفسيرات عدة ، او هكذا جرى الحال بالفعل من قبل المتعاملين معها من مفسرين ومحدثين ، ومؤرخين ، ولاهوتيين وفلاسفة .

وبما ان معالجة الزمان هنا معالجة دينية، فان المشاكل اللاهوتية احتلت المكانة الاولى ، من الممكن تركيز القضايا الرئيسية التى فهمت من خلالها تلك النصوص ، بما يلى :

١ ـ الله والزمان : هل الله فى زمان أم مع الزمان أم قبل الزمان ، أم هو لازمانى ؟ .

٢ ـ الله والعالم : هل كان الله وحده ؟ أم معه مادة او عالم ، وعلى الاول ، هل بينه وبين العالم زمان ، ومانوع سبق الله للعالم اهو زماني أم من نوع آخر ، ولماذا اختار الله زمانا بعينه اوجد فيه العالم ؟

٣ ـ معنى الزمان ، واليوم والليل والنهار، قبل وجود الزمان الشمسى او الذى ابتدا مع بداية العالم وحركته . ولماذا اوجده في ستة ايام ؟ وهل للعالم ولزمانه نهاية .

ان نصوص الكتب المقدسة لم تعالج كل هذه المسائل ، او لنقل انها لم تقصد لمعالجتها بهذا الاسلوب الفلسفى . ولكن المشكلة هنا مشكلة ان ما حدث بالفعل هو ان اتباع هذه الاديان على اختلاف مذاهبهم ، حاولوا أن يجدوا فى تلك النصوص ما يؤيد مذاهبهم فى هذه المسائل . وليس بامكان الباحث ان يؤكد ان ما استنتجوه من معان لهذه النصوص هو بالفعل معانيها الاصلية، وان تلك الاستنتاجات ليست اجتهادات وتأويلات تعكس وجهة نظر صاحب المذهب ، اكثر مما تعكس وجهة نظر النص الدينى نفسه .

وفيما عدا المسألة الثالثة ، نجد ان الاسئلة واجوبتها هي من نوع الاسئلة اللاهوتية والفلسفية التى تعكس تطورا لاحقا ، اجتمع على تكونه لديهم جملة عوامل ، وبالتالى تشكل معالجات وتقدم حلولا ، مستقلة وقائمة بذاتها ، اكثر مما تعكس موقف الكتب المقدسة نفسها ، ولذلك

---

(٣٤) انظر كذلك : حسن جراى : الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الاسلامى . مجلة التربية العليا ـ ليبيا . السنة الاولى ـ اكتوبر ١٩٧٦ ـ ص ٩٧ فما بعد ، حيث نجد محاولة لغوية لفهم معنى الزمان فى الفكر الاسلامى .

فقد عالجنا آراء متكلمي وفلاسفة الاديان الثلاثةوالفلاسفة القدامى فى الزمان ، والمسائل أعلاه ، معالجة مستقلة فى النقطة الرابعة .

ان خير ما يمكن ان يضعنا على طريق المنهجالسليم ، هو ان نترك هذه الآراء حاليا ــ ما امكن ــ وان نحضر امام القارىء النصـــوص فىالوضوع من الكتبالمقدسة الثلاثة ونحاول فهمها على أساس نظرة كلية اليها وعلى أساس الدراسةالتاريخية والاستعمال اللغوى المعاصر للنصوص جهد الامكان حسب الخطة التالية .

اولا : بالنسبة لليهودية والمسيحية

ا ــ نصوص التوراة والانجيل ب ــ الاستنتاجات

ثانيا : الاســلام

ا ــ نصوص من القرآن والحديث ب ــ الاستنتاجات

وسوف نلجأ الى ترقيم النصوص حتىتسهل الاحالة اليهـا .

اولا : نصوص الزمان ومتعلقاته في التوراةوالانجيل .

(١) سفر التكوين : (١) فى البدءخلق الله السموات والارض (٢) وكانت الارض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه (٣) وقال الله ليكن نور فكان نور (٤) ورأى الله النور انه حسن . وفصل الله بين النور والظلام (٥) وسمى الله النور نهارا والظلام اسماه ليلا . وكان مساء وكان صباح يوم واحد (٦) وقال الله ليكن جلد فى وسط المياه وليكن فاصلا بين مياه ومياه ، (٧)فصنع الله الجلد وفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التى فوق الجلد فكان كذلك (٨) وسمى الله الجلد سماء .وكان مساء وكان صباح يوم تان (٩) وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء الى موضع واحد وليظهر اليبس ــ فكان كذلك(١٠) وسمى الله اليبس ارضا ومجتمع المياه سماء بحارا . ورأى الله ذلك انه حسن (١١) وقال الله لتنبت الارض نباتا وعشبا يبزر بزورا وشجرا مثمرا يخرج ثمرا بحسب صنفه بزره فيه على الارض . فكان كذلك (١٢) فاخرجت الارض نباتا عشبا يبزر بزرا بحسب صنفه وشجرا يخرج ثمرا بزره فيه بحسب صنفه. ورأى الله ذلك انه حسن(١٣)وكان مساء وكان صباح يوم ثالث . (١٤) وقال الله لتكن نيرات فى جلد السماء لتفصل بين النهار والليل وتكون لآيات واوقات وأيام وسنين (١٥) وتكون نيرات فى جلد السماء لتضيء على الارض فكان كذلك (١٦) فصنع الله النيرين العظيمين النير الاكبر لحكم النهار والنير الاصغر لحكم الليل والكواكب (١٧) وجعلها الله فى جلد السماء لتضيء على الارض(١٨ ولتحكم على النهار والليل وتفصل بين النور والظلام . ورأى الله ذلك انه حسن (١٩) وكان مساء وكان صباح يوم رابع ...

٢ ــ « (٥) وقال اللاويون ... باركوا الرب الهكم من الدهر الى الدهـر ... (٦) انت يارب وحـدك صنعت السماوات وسماء السموات وكل جندها والارض وكل ماعليها والبحار وكل مافيها (٣٦) ... »

٣ ــ « (٧) فاجاب الرب ايوب من العاصفة وقال (٢)من هذا الذى يلبس المشورة باقوال ليست من العلم فى شيء(٣) اشدد حقويك وكن رجلا . انى سائلك فاخبرنى (٤) اين كنت حين اسست الارض بين ان كنت تعلم الحكمة (٥) من

---

(٣٥) العهد القديم . سفر التكوين ١ : ١ ــ ١٩

(٣٦) سفر نحميا ٩ : ٥ ــ ٦

وضع مقاديرها ... (٦) على اى شيء اقرب قواعدها ...(١٢) االنت فى ايامك امرت الصبح وعرفت الفجر موضعه . (٣٧)

٤ ـ « (٤) لان الف سنة فى عينيك مثل يوم امس بعدما عبر وكهزيع (٣٨) من الليل »

٥ ـ « (٥) لان جميع آلهة الشعوب أصنام الرب هوصنع السموات (٣٩) »

٦ ـ « ١٧ » ورحمة الرب منذ الازل والى الابد علىالذين يتقونه وعدله (٤٠) لبنى البنين .

٧ ـ « (١٩) صنع القمر للاوقات والشمس عرفت غروبها (٢٠) تجعل ظلمة فيكون ليل ، فيه تدب جميع وحوش الغاب (٢١) تزأر الاشبال للافتراس والتماس طعامها مـن الله (٢٢) تشرق الشمس فتنحاز وفى مآويها تربض (٢٣) يخرج الانسان الى عمله والى خدمته حتى (٤١) المساء » .

٨ ـ (٥) ... كونت الارض فهي قائمة (٤٢) .

٩ ـ « (٥) لصانع السماوات بحكمة فان الى الابد رحمته (٦) الباسط الارض على المياه فان الى الابد حكمته (٧) لصانع الانوار العظام فان الى الابد رحمته (٨) الشمس لحكم النهار فان الى الابد رحمته (٩) والقمر والكواكب لحكم الليل فان الى الابد رحمته (٤٣) » .

١٠ ـ النص يطلب مـن الملائكـة والشمس والقمـر والسماوات والمياه التي فوق السموات أن تسبح « (٥) لتسبح هذه اسم الرب فانه هو آمر فخلقت (٦) واقامها الى الدهر والابد . جعل لها رسما فلا (٤٤) تتعداه » .

١١ ـ « (١٩) الرب بالحكمة أسس الارض وبالفطنة ثبت السموات » (٤٥)

١٢ ـ « (٢٢) الرب حازنى فى أول طريقه . قبل ماعمله منذ البدء (٢٣) من الازل مسحت من الاول من قبل ان كانت الارض (٢٤) ولدت حين لم تكن الغمار والينابيع الفزيرة المياه . (٢٥) قبل أن اقرت الجبال وقبل التلال ولدت (٢٦) اذا كان لم يصنع الارض بعد ولا ماقى خارجها ولا مبدأ أتربة المسكونة (٢٧) حـين هيأ السموات كنت هناك ، وحين رسم حدا حول وجه الغمر (٢٣) حين ثبت الغيوم فى العلاء وقرر ينابيع (الغمر » .

١٣ ـ « (١٢) انا صنعت الارض وخلقت البشر عليها . يداى نشرتا السموات وأنا أمرت جميع جندها (١٨) لانه هكذا قال الرب خالق السموات الله جابل الارض وصانعها الذى اقرها ولم يخلقها للخواء بل للعمران جبلها . انى انا الرب وليس آخر (٤٧) .

---

(٣٧) سفر أيوب ٣٨ : ١ ـ ١٢
(٣٨) مزامير ٩٠ : ٤
(٣٩) مزامير : ٩٥ : ٩
(٤٠) مزامير ١٠٢ : ١٧
(٤١) مزامير ١٠٣ : ١٩ ـ ٢٣
(٤٢) مزامير ١١٨ : ٩٠
(٤٣) مزامير ١٤٧ : ١٢ ـ ٢٠
(٤٤) مزامير ١٤٨ : ١ ـ ٦
(٤٥) سفر الامثال ٣ : ١٩
(٤٦) سفر الامثال ٨ : ٢٢ ـ ٢٨
(٤٧) اشعيا ٤٥ : ١٢ ، ١٨

١٤ ــ « (١٣) يدى اسست الارض ويمينى شبرت السموات . ادعوهن فيقفن جميعا (٤٨) » .

١٥ ــ « (١٧) لأن هاءنذا اخلق السموات جديدة وارضاجديدة فلا تذكر السابقة ولا تخطر على البال (٤٩) (١٨) بل تهلكوا » .

١٦ ــ « (١٥) هو الذى صنع الارض بقوته وثبت المسكونة بحكمته (٥٠) وبسط السموات بفطنته » .

١٧ ــ « (١٧) ووهبنى علما يقينا بالاكوان حتى اعرف نظام العالم وقوات العناصر (١٨) ومبدأ الازمنة ومنتهاها . وما بينهما وتغير الاحوال وتحول الاوقات (١٩) ومدار السنين ومراكز النجوم (٥١) » .

١١٧ ــ « ولم يكن صعبا على يدك القادرة على كل شيء التي صنعت العالم من مادة غير مصورة ان تبعث عليهم جما من الادباب والاسود الباسلة (٥٢) » .

١٨ ــ وفى المكابيين الثانى يتكلم عن ان خالق العالم سيعيد الروح والحياة برحمته (٥٣) .

١١٨ ــ « انظر ياولدى الى السماء والارض واذا رايت كل مافيهما فاعلم ان الله صنع الجميع من العدم وكذلك اوجد جنس البشر (٥٤) » .

١٩ ــ « (١) كل حكمة فهى من الرب ولاتزال معه الى الابد (٢) من يحصى رمل البحار وقطار المطر وايام الدهر ومن يمسح سمك السماء ورحب الارض والغمر (٣) ومن سيتقصى الحكمة التى هى سابقة كل شيء (٤) قبل كل شيء حيزت الحكمة ومنذ الازل فهم الفطنة (٥٥) » .

٢٠ ــ « (٨) عدة ايام الانسان على الاكثر مئة سنة . كنقطة ماء من البحر وكذرة من الرمل هكذا سنون قليلة (٥٦). فى يوم الابدية . »

٢١ ــ « (٢) الشمس عند خروجها تبشر بمرآها . هى آلة عجيبة صنع العلي (٣) عند هاجرتها تيبس البقعة فمن يقوم امام حرها . الشمس كنافخ فى الاتون لما تصنع فى النار(٤) تحرق الجبال ثلاثة اضعاف وتبعث ابخرة نارية وتلمع باشعة تجهر العيون (٥) عظيم الرب صانعها الذى بامره تسرع فى سيرها (٦) والقمر بجميع احواله الموقتة هو نبأ الازمنة وعلامة الدهر (٧) من القمر علامة العيد . هو نير ينقص عند التمام (٨) باسمه سمى الشهر وفى تغيره يزداد زيادة عجيبة (٥٧) » .

---

(٤٨) اشعيا ٤٨ : ١٣

(٤٩) اشعيا ٦٥ : ١٧ ــ ١٨

(٥٠) سفر آرميا ٥١ : ١٥

(٥١) سفر الحكمة ٧ : ١٧ ــ ١٨

(٥٢) سفر الحكمة ١١ : ١٧

(٥٣) مكابيين الثانى ٧ : ٢٨

(٥٤) مكابيين الثانى ٧ : ٢٨

(٥٥) سفر يشوع بن سيراخ ١ : ٢

(٥٦) سفر يشوع بن سيراخ ١٨ : ٨

(٥٧) يشوع بن سيراخ ٤٣ : ٢ ــ ١١

٢٢ ـ وفى العهد الجديد ، انجيل متى نجده يتكلم عنالحصاد ـ بمعنى توعد ابليس والاشرار الذين زرعوا الزؤان ـ منتهى الدهر وان الحصادين هم الملائكة ويرسلون اولئكللنار (٥٨) .

وفى فصل آخر من انجيل متى ايضا يسال الحواريونالمسيح عن منتهى الدهر وعلامات مجيء المسيح فيقول لهم ان علامة مجيئة مجاعات وزلازل وتضييق الامم على امته ، ضيقليس مثله منذ « اول العالم الى الآن ولن يكون » . وستزول السموات والارض وتظلم الشمس ، والقمر لايعطي ضوءهوتتساقط الكواكب ، ولكن اليوم او الساعة لايعلمها الا الله الآب وحده . (٥٩) ومثله مكرر فى انجيل (٦٠) مرقص ،وانجيل (٦١) لوقا .

٢٣ ـ وفى انجيل يوحنا اول فصل منه « (١) فى البدءكان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله (٢) هذا كان فى البدء عند الله (٣) كل به كون وبغيره لم يكون شيءمما كون (٦٢) » .

ب ـ **الاستنتاجات** : يجب التنبيه ابتداءالى أن سفر التكوين هو اهم نص فى اليهودية والمسيحية يتعلق بمشكلة اصل العالم ومشكلةالزمن ، باجماع المعنيين ،لقدمه ، ولانه مخصص بشكل متعمد للحديث عن قصة الخليقة بشكـلمفصل ، لا يوجد فى اى مكان آخر من التوراة او الانجيل ، كما انه مقصـود لهذا الغـرض ،وليس منخلال حديث عن شيء آخر ، او للدلالة على شيء آخر ، كما هو واضح في النصـوصالاخرى المعروضة سابقا ، عند التأمل فيها . ولا يضارعه من حيث هذه المواصفات سوى النصالذى ذكرناه عن انجيل يوحنا (٢٣ أعـلاه) . ولكن هذا الانجيل ، وبالذات هذا النص الانجيلى، الذى يعرض فكرة الكلمة بمعنى افلوطينـى محدث ، مثار شك ، كما ان البعـض يـرى انالانجيل نفسه لم يكتبه يوحنا الحوارى ، بـل شخص آخر من تلاميـذ (٦٣) الافلوطينيـةالمحدثة ، ومع ذلك فالقول بانه فى البدء كـان الكلمة .. « لا تتضمن معنى محددا واضحا عـنهل التكوين الذى هو بواسطة الكلمة الازليـة كان ازلا ، أم فى زمان لاحق ؟ ولا هل هو صنـعمن مادة أم ابداع من لاشيء ، ثم ان المشاكـل الفلسفية الاخرى التى عالجها اللاهوتيون فيمابعد عن العلاقة بين اللـه وبين الزمـان ، غـير مبينة ولو بأية صورة . وعلى العموم « فالكلمة »هنا يقصد بها الابـن او المسيح ، وهـو احـد الاقانيم ، فالحديث هنا عـن الله واقانيمـه ،والقول ان اقنومه كون ، مثل القول ان الله كون فالمشكلة الاساسية باقية وهـى غموض هـذاالنص وعدم تحديـده او توضيحه للمسائـل اللاهوتية حول الزمن ،التي ستثار فيما بعد (٦٤)

---

(٥٨) العهد الجديد ، انجيل متى ١٣ : ٢٤ ـ ٣٠ ، ٤٩ ـ ٥٠

(٥٩) انجيل متى ٢٤ ، ٣٠ ـ ٣٥

(٦٠) انجيل مرقص ١٣ : ٣ ـ ٣٢

(٦١) انجيل لوقا ٢١ : ٥ ـ ٣١

(٦٢) انجيل يوحنا ١ : ١ ـ ٣

(٦٣) Encyclopaedia Britanica XIII P. 98 وديوارنت . قصة الحضارة ـ ج ١١ ص ٢٩ ، ولجيلسون تخريجات على هذا النص .

E. Gilson: History of Christian Philosophy in the middle ages, New York, 1955. p. 5—6.

(٦٤) فى رسالة القديس بولس الى اهل كورلى فصلاول ١٦ ـ ١٧ ، وكذلك فى رسالته الى العبرانيين فصل اول ١٠ ـ ١٢ ، وفى رسالة القديس بطرس الثانية الفصل الثالث٣ ـ ١٣ ، وفى رؤيـا القديس يوحنا فصـل ١٠ : ٥ ـ ٦ نصوص تحمل آثارا متاخرة عن الخلق .

فاذا رجعنا الى نص التوراة ، سفر التكوين ، ومن خلاله اشرنا الى النصوص الاخرى ودلالاتها نجد المسائل التالية :

اولا : حول بداية العالم ، ومن اى شيء وجد ، وموقع الزمان من الحل ايا يكن . نجد المعنيين المحدثين هنا يذهبون مذهبين رئيسيين ، الاول ان النصوص اعلاه من سفر التكوين (فصل اول : اية — ١ — ٣) تعلم الثنائية dualism ، ثنائية الله والمادة فهى تتكلم عن خليط من ماء وظلمة قبل بداية الخلق وتسميه Tehom او العمق The deep وهو مرادف للكلمة البابلية Ti'amat وان فكرة الخلق من العدم لاتوجد ابدا فى التوراة ، والنص الاقرب اليها هو فى المكابيين الثانى (الفصل السابع : آية ٢٨) انظر رقم (١٨ أ اعلاه بينما حكمة سليمان (او سفر الحكمة) والمكابيين الثانى (نص ١٨ أ) ، وان النص يعلم بوضوح فكرة الصنع الافلاطونية من مادة غير متعينة (١٧ أ اعلاه) وهذا الراى يؤكد صحته من الاشارة الى ان آباء الكنيسة الاول مثل جوستين مارتير Justin Martyr وكليمنت الاسكندرى Clement of Alexandria فهموا الخلق بهذه الصورة ، وقالوا ان افلاطون اخذ من موسى هذه (٦٥) العقيدة . وسنعود لمناقشة هذا الراى بعد قليل .

ثانيا : ان النص المشار اليه يعلم الخلق من عدم ، وان الآية رقم واحد تقرر كيفية خلق الكون بشكل عام ، وانها مفصولة عن الآيات الثانية فما بعد التى تتحدث عن الخلق بشكل مفصل ، وعن جزء منه هو الارض . ولتاييد هذا الراى يذهب اصحابه الى الاشارة الى نصوص اخرى هى : سفر الامثال (نص ٢٣ اعلاه ، والمكابيين الثانى (نص ١٨ أ) ، وان النص فى سفر الحكمة الذى يعلم الصنع من مادة غير معينة المشار اليه اعلاه ، وهو مزيج من فكر يونانى ويهودى وان فكرة « المادة غير المصورة » في النص ، هى فكرة فلسفية اغريقية خالصة وانه حتى لو صدقنا ذلك فيمكن التفكير بسهولة ان الله خلق هذه المادة اولا (٦٦) من العدم ثم منها اوجد العالم .

بينما نجد ان سفر اشعيا (نصوص ١٣ — ١٠) ينص على اله اوحد أوجد ما أوجد بفعل حر ، وليس فى فكرته عن الخلق من لاشيء اى صدى لمادة اولى او صراع بين نور وظلمة او اى تصور اسطورى عن تقسيم التنين (والاشارة هنا الى ان تيمات ، الماء قرن بالنص الذى قسمه) مردوخ فى القصة البابلية للخلق ، التى سنشير اليها (٦٧) بعد قليل .

وملاحظاتى هى الآتية : ١ — ان النصوص المشار اليها في سفر اشعيا ، لاتدل على شيء مما يقوله اصحاب الراى الثانى ، او لنقل لاتدل على ذلك بوضوح ، انها تتكلم عن « صنعت » وعن « نشر » السموات وعن « خالق السموات » و « جابل الارض » ومؤسسها وشابر السموات ، وهذه الكلمات لا تعنى بالضرورة الايجاد من عدم ، سواء راجعنا القواميس

---

(٦٥) Encycl. R. and E. Under Creation (Biblical conception)

(٦٦) Alexander Heidel : The Bapylonian Gensis, Chicago 1942, P. 78

A.M. Henry: God and his creation Paris, 1951. BK. 11. Ch. 7 — p. 262

(٦٧) معارف الدين والاخلاق — السابق — مادة Creation

كما هو الحال مع هذه الكلمات فى القرآن ايضا ،او رجعنا الى تفاصيل فكر : الخلق اليهودية والمسيحية ، حيث حسب جميع المفسرين ،والكتب المدراشة والتلمودية ، والادب اليهودى والمسيحى ، ان السموات والارض وجدتا من الماء ، وليس الماء بمعناه الارضى ، بل ماكان عرش الله عليه (٦٨) حين الايجاد . وهذا الذى دعا اصحاب الراى الثانى يقولون ان الماء نفسه أوجده الله أولا من لا شىء . فكلمات ، صنع ،وخلق هنا فى نصوص سفر اشعيا تعنى ايجادها من حالة سابقة هى الماء ، وتبقى بعدئذ مشكلة من اين جاء الماء ؟ وهو مالا تتحدث عنه نصوص اشعيا .

٢ ــ ان الفكر القديم يدل اذا قبلنا النظرة التاريخية والمقارنة مع افكار الخلق المعاصرة لليهودية وقبلها لا يعرف ابدا فكرة الخلق من عدم، فعند المصريين القدماء والسومريين والبابليين كان هناك الماء أو المحيط ومنه ظهرت الآلهة الخالقة، ومنه صنعت الارض والسماوات بأن قسمتها فجف قسم منها كون الارض ، وصعدت ابخرة ودخان كون منه مردوخ أو الاله الخالق ــ رع ، السموات (٦٩)

ويمكن القول ان الفكر القديم يضع المادة الاولى اولا ومنها توجد الآلهة (مع المصريين والبابليين) ثم بعد ذلك اعتبرت المادة والله معا فى الوجود وليس احدهما قبل الآخر ، (فى التوراة) ، ثم اصبح الله يتقدم المخلوقات (مع بعض لاهوتيى الاديان (٧٠) الثلاثة) .

٣ ــ وما قلناه عن نصوص اشعيا يمكن تكراره مع النصوص الاخرى ،

٤ ــ والمشكلة بعد هذا كله تبقى بدون حل ، فسواء كان العالم من مادة أو من عدم ، فليس هنا اية فكرة عن الزمان ، ومشاكله كما نجدها عند اللاهوتيين فيما بعد . فالقول بأن الخلق من عدم قد يفهم بانه بدون سبق الله للعالم زمانيا ، بمعنى قدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات ، ومعنى ذلك ان الزمان ازلى مع الله . وقد يفهم بانه مع سبق لله زمنى ، أو أن للعالم بداية وان الزمان مع العالم يبدأ ، اى ان الزمان له بداية وحادث .

---

(٦٨) انظر كتابنا : The problem of creation in Islamic thought, Baghdad 1978 Part I. Ch. 4

حيث فصلنا ذلك واشرنا الى المصادر ، وقارنا الفكرة بمثيلتها فى قصص الخليقة البابلية والسومرية . والمصرية .

(٦٩) كتابنا اعلاه نفس الموضع وانظر :

S.N. Kramer : Sumerian Methology, Philadelphia 1944. p. 37-41

وكذلك :

J.B. Pritchard : Ancient Near Eastern Text, New Jersey 1955. pp. 3—4, ; Henry Frankfort: Before philosophy, London 1959. PP. 18, 61. 65 ff.

(٧٠) وربما كان هناك استثناء واحد فى قصة مصرية للخليقة تدعى « اللاهوت المفيسى » راجع عنها كتاب : ماقبل الفلسفة . الترجمة العربية . ترجمة جبرا ابراهيم جبرا . بيروت ١٩٦٠ ــ ص ٧١ فما بعد . وطه باقر : مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمة ج ٢ ــ بغداد ١٩٦٥ ص ٩٠ ، ١٠٩

وكذلك فان القول بوجود مادة أولى منهاصنع الله العالم ، لايدل بذاته على ان الزمان ازلي ، اذ قد يقال ــ كما راى البعض ــ انالزمان يبتدىء مع العالم المتحرك فهو له بداية ومعنى هذا ان مشكلة الزمان بشكلها اللاهوتياو الفلسفي ، غير مطروحة في هذه النصوص . وان كل ما قيلبعد ذلك من مذاهبهو اجتهاداتمتاثرة بمجمل تكوين الفيلسوف أو اللاهوتي ، وعن طريقها يحمل النصوص وجهة نظره .

وبالفعل نجد انه في اليهودية والمسيحيةكما في الاسلام ، وجد من تبنى المذاهب التالية ، معتبرا أنها نفس فكرة اليهودية والمسيحية :

أ ــ ان العالم خلق أو صنع من مادة اولى،وان العالم المركب المصور وزمانه لهما بداية . فالعالم قديم بمادته ، حادث له اول بتراكيبهوزمانه . يمثل ذلك فيلون اليهودي ، وجوستين مارتير وكليمنت الاسكندري ، وابراهيم بنيحيا (٧١) وحاليفي .

ب ــ أن العالم ازلي بالزمان محدث بالذاتيمثل ذلك القائلون بالافلوطينية المحدثة مثل دينسيوس ، وبويس واوريجينا وسيجردىبرابان ، وآخرون ممن يرون استحالة اثبات بداية للزمان من الرشديين الغربيين ، وسواهممثل ايكارت (٧٢) واوكام .

جـ ــ الخلق من عدم ، والزمان له بدايةهي بداية العالم نفسه ، وقبل العالم لا يوجد زمان ، والله ليس في زمان ، والارادة تخصصوقتا دون آخر ، مع ادلة عند بعضهم لاثبات استحالة عدم تناهي الزمان في الماضي . يمثلذلك أوغسطين (٧٣) ويحيى النحوي (٧٤) ، والفيومي (٧٥) وبرنار ودوفرني والكسندر أوفهاليس وبونفنتورا وروجر بيكون وجون دنس (٧٦) سكوت .

---

(٧١) بحثنا : مقدمة للفلسفة المسيحية وبواكيرهاالاولى . مجلة كلية الآداب / الكويت . العدد الثاني ١٩٧٢ ص ١٤٥ ، ١٥٠ . وكتاب :

Judah Halievi ,Kitab al-Khazri''. Ed. H. Hirshfeld, Lonon 1931. pp. 220. 14-15.

(٧٢) عن أوكام : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربيةفي العصر الوسيط . القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٢٢٢ فما بعد ، وعن ايكارت . ص ٢٢٣ .

(٧٣) انظر مذهب أوغسطين فيما بعد من هذا البحث.

(٧٤) عن يحيى النحوي مع مقارنته بالغزالي في ردالاول على حجج بروقلس في قدم العالم : بدوي : مهرجان الغزالي في دمشق ١٩٦١ ، طبع القاهرة ١٩٦٢ ص ٨٩ فمابعد .

(٧٥) الفيومي : الامانات والاعتقادات . ليدن ١٨٨١،ص ١٥٧ على الخصوص .

(٧٦) يراجع يوسف كرم ــ السابق ــ او اي كتابعلى الفلسفة الوسيطة . مثل جيلسون أودي ولف أوكوبلستون ــ راجع بحثنا السابق ــ عند الكلام عن كل منهؤلاء في الكتب المذكورة .

د ــ القول بان العقل تتعادل عنده فكـرة وادلة حدوث العالم وبداية زمانه ، وفكرة قـدم العالم بالزمان ، ولكن العقيدة ، والكتب المقدسة صريحة فى القول بالخلق من عدم ، وبداية الزمان . يمثل ذلك موسى ابن ميمون (٧٧) والبـرت الاكبر (٧٨) وتوما (٧٩) الاكويني .

ثانيا ــ اما المسألة الثانية التى فى سفـر التكوين فهى ان الله فى ازلية ، او لنقل ازلـى ابدى eternal ونجد استعمالا صريحا لكلمـة الازل والابد ، والازلية ، والدهر .

ثالثا ــ والمسألـة الثالثـة : هى مفهـوم الزمان في هذه النصوص ، ففى سفر التكوين يتكلم عن ايجاد العالـم فى ستة أيام ، مـع ان اليوم باعتبار الشمس والكواكب دالة عليه ، أى اليوم الدنيوى المعروف لدينـا لم يوجـد الا فى اليوم الرابع مع صنع الشمس والكواكب والقمر (نص رقم (١) آية ١٤ ــ ١٩) ، بينما يتحدث النص عن يوم اول وثان وثالث اوجد فيها الله جملة اشياء ، كذلك فـان النور وجـد فى اليوم الاول ، نور بدون كواكب ولا نيرات !! وواضح انه ليس النور العادى ، بل هو ضد للظلمة التى كانت ترفرف على وجه المياه . وقـد اشـار الكسندر هايدل الى انه في كلا القصتين البابلية والتوراتية ، نجد أن الضوء The light يخلق قبل السماء (٨٠) والاجسام السماوية . كذلك فمن الغريب أن يوجد الله النباتات والبحار فى اليوم الثالث قبل خلق الشمس والكواكب بيوم ، الذى هو الرابع ، مع انه لا توجـد تلك بـدون هـذه !

ان هذا يثير مشكلة معنى اليوم ، ومعنى الايام الستة ، وهى قضية أعلن اوغسطين انهـا سر لا يمكن أن يعرفه أحد . (٨١) وثمة نصـان يدلان على ان اليوم عند الله الف سنة (٨٢) فى ايامنا . وعلى أساس ذلك ذهب البعض الى ان زمن خلق العالم استغرق ستة آلاف سنة (٨٣) . وهذه المشكلة ستواجهنا عند معالجـة الفكـرة القرآنية ، وسوف نرى ان البعض يحـاول أن يتخلص من فكرة وجود زمان أو يوم قبل بدء العالم ، كما سيذهب آخرون الـى أن معنـى الستة أيام انه قبل الزمان الذى لهذا العالـم كان يوجد زمان وأزمنة .

---

(٧٧) كتابه : دلالة الحائرين ، وسنشير الى هذا فيما بعد

(٧٨) عن البرت يوسف كرم عند الكلام عنه

(٧٩) انظر كلامنا عنه فى آخر البحث .

(٨٠) هايدل السابق ــ ص ٩٧ ، وكريمر ــ السابق ــ ص ٣٧ ــ ٤١ .

(٨١) اوغسطين عند عرضنا لمذهبه ؛ وقد اشار توما الاكويني الى علاقة النباتات بالشمس مع تقدم خلقها عليها فى كتابه ((الخلاصة اللاهوتية)) كما سنبين عند عرض رائه مفصلا ، خارج هذا البحث .

(٨٢) مزامير ٩٠ : ٤ ، ورسالة بطرس الثانية ٣ : ٨

(٨٣) الشهرستانى : الملل والنحل : القاهرة ١٩٥٦ ج ١ ص ٢٠ .

والخلاصة النهائية ، ان مشكلة الزمن لم تكن مطروقة بشكلها الفلسفى أو الذى عرفناه على يد اللاهوتيين فيمابعد . وان الكتب المقدسة تتحدث عن أصل العالم والزمان وعلاقة الله بهما بشكل غير محدد ، مما ترك مجالا للمذاهب الاجتهادية فيما بعد .

ثانيا فى القرآن والحديث

أ ـ النصوص : وتتعلق بشيئين ، نصوص عن أصل العالم وكيف أوجده ، من مادة أم من عدم ؟ واخرى ، تتعلق بفكرة الزمان ، او اليوم ، وهل الله له زمان أم ماذا ؟

والنصوص الاولى ضرورية ، كما فعلنا مع التوراة والانجيل ، حتى نتبين كيف اثيرت مشكلة وجود الله ووجود العالم وبالتالى يسهل الوصول الى تصور القرآن للزمنية واللازمنية ، وبدء الزمان أم عدم بدايته وهكذا . وهذه النصوص هى :

(١) « وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا » . (٨٤)

(٢) « قل ائنكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين ، وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فى اربعة ايام سواء للسائلين ، ثم استوى الى السماء وهى دخان ، فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ، فقضياهن سبع سموات فى يومين واوحى فى كل سماء امرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا وذلك تقدير العزيز العليم » (٨٥) .

(٣) « اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون » (٨٦) .

(٤) « ذلكم الله ربكم لا آله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل » (٨٧) .

(٥) « هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » (٨٨) .

(٦) « فاطر السموات والارض .. ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (٨٩) .

(٧) « انما أمره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون» (٩٠) .

---

(٨٤) قرآن ١١ : ٧

(٨٥) قرآن ٤١ : ٩ ـ ١٢

(٨٦) قرآن ٢١ : ٣٠

(٨٧) قرآن ٦ : ١٠٢

(٨٨) قرآن ٥٧ : ٣

(٨٩) قرآن ٤٢ : ١١

(٩٠) قرآن ٣٦ : ٨١ ، ٦ : ٧٣ ، ٢ : ١٧ ، ٣ : ٤٧ ، ٥٩ .

(٨) مجموعة كبيرة من الآيات يتكـرر فيها استعمال الافعال التالية بشان ايجاد السماء أو الارض أو النجوم الخ والافعال هى :

جعل (٩١) ، بنى (٩٢) ، رفع (٩٣) ، خلق (٩٤)، مد (٩٥) ، طحا (٩٦) ، صور (٩٧) ، نصب (٩٨) ، سوى (٩٩) ، وارسى (١٠٠) . وكذلـك نجـد اسـم الفاعـل « مصـور » (١٠١) و « بـارى » (١٠٢) و « فاطر » (١٠٣) و « خالق » (١٠٤) .

كما نجد كلمة « بديع » بمعنى اسم الفاعل (١٠٥) .

(٩) « يدبر الأمر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون » (١٠٦) .

(١٠) « تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة » (١٠٧) .

(١١) « ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون » (١٠٨) .

---

(٩١) قرآن ٧٧ : ٢٧ ، ٦: ١ ، ١٤ ، ٧٣ ، ١٠١

(٩٢) قرآن ٩١ : ٦ ـ ٥ ، ٥٠ : ٥ ـ ٦

(٩٣) قرآن ٨٨ : ١٨ ـ ٢٠ ، ١٣ : ١٠ ، ٢ ـ ١٦

(٩٤) بمعنى خلق آدم من شيء . قرآن ٣٢ : ٧ ، وانظر عن مواضع الايات الاخرى ص ٣٤ من كتابنا بالانجليزية ـ السابق ، اما عن خلق بصدد السموات والارض فهى : قرآن ٢٥ : ٥٩ ، ١٠ : ٣ ، ٣٢ : ٤ ـ ٥ ، ١١ : ٧ ، ٩٦ : ١ ، ٧ : ٥٤

(٩٥) قرآن : ٥٠ : ٧ ، ١٥ : ١٦ ـ ٢٠

(٩٦) قرآن ٩١ : ٥ ـ ٦

(٩٧) قرآن ٦٤ : ٣ ، ٣ : ٦

(٩٨) قرآن ٨٨ : ١٨ ـ ٢٠

(٩٩) قرآن ٧٩ : ٢٧ ـ ٣٣

(١٠٠) قرآن ٢٧ : ٣٣

(١٠١) قرآن ٥٩ : ٢٤

(١٠٢) قرآن ٢ : ٥٤ ، ٥٩ : ٢٤

(١٠٣) قرآن ٣٥ : ١١ ، ٣٦ : ١٥ ، ٤٢ : ١١

(١٠٤) قرآن ٥٩ : ٢٤

(١٠٥) قرآن ٦ : ١٠١ ، ٢ : ١١٧

(١٠٦) قرآن ٣٢ : ٥

(١٠٧) قرآن ٧٠ : ٤

(١٠٨) قرآن ٢٢ : ٤٧

(١٢) « تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ، وهو الذى جعل الليل والنهار خلفه لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا » (١٠٩) .

(١٣) « أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج » (١١٠) .

(١٤) « ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين واعتدنا لهم عذاب السعير » (١١١) .

(١٥) « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب ، وكل شيء فصلناه تفصيلا » (١١٢).

(١٦) « الله الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ان الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لايشكرون » (١١٣) .

(١٧) « وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون » (١١٤) .

(١٨) « الم تر ان الله يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى الى أجل مسمى .. » (١١٥)

(١٩) « وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار » (١١٦)

(٢٠) « هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ماخلق الله ذلك الا بالحق يفصل الايات لقوم يعلمون ، ان فى اختلاف الليل والنهار وماخلق الله فى السموات والارض لآيات لقوم يتقون » (١١٧)

(٢١) « اولم يروا ان الله الذى خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير » (١١٨)

(٢٢) « ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما فى ستة ايام وما مسنا من لغوب » (١١٩)

---

(١٠٩) قرآن ٢٥ : ٦١ — ٦٢

(١١٠) قرآن ٥٠ : ٦

(١١١) قرآن ٦٧ : ٥

(١١٢) قرآن ١٧ : ١٢

(١١٣) قرآن ٤٠ : ٦١

(١١٤) قرآن ٢١ : ٣٣

(١١٥) قرآن ٣١ : ٢٩

(١١٦) قرآن ١٤ : ٣٣

(١١٧) قرآن ١٠ : ٥ — ٦

(١١٨) قرآن ٤٦ : ٣٣

(١١٩) قرآن ٥٠ : ٣٨

(٢٣) آيات عديدة يستعمل القرآن فيها كلمات دالةعلى الوقت والحين والدهر والميقات والآن واتسرمد والاجل واليوم والساعة والامد (١٢٠) والمدة .

(٢٤) وفى الحديث النبوى ، نجد احاديث كثيرة ،مثل حديث : ان الله كان قبل كل شيء ، او بصيغة ثانية : انه ليس قبله شيء ، ثم خلق الكون وعرشه على المـاء ،وحديث : ان الله خلق ماخلق من ماء ، وحديث : ان الله كان فى عماء ، وحديث القلم ، وحديث العقل ، كاول شيءخلق ، وحديث يفصل ماخلق الله (١٢١) فى كل يوم من ايام الخلق .

ب **الاستنتاجات :** نحيل القارىء الـى كتابنا « مشكلة الخلق » ، الذى ابنا فيه موقف القرآن والحديـث والتفسير ، من المشكلـة ،مقارنين ذلك باليهودية والمسيحية ، وتراثهما ، راجعين الى فكرة اصـل العالم عنـد المصريين القدامى والبابليين ، واليونانين ، وكذلك موقف اللاهوتيين والفلاسفة من المشكلة بكل أبعادهـا الدينية وسواها . وللقارىء على الخصوص أن يراجع الفصل الاول من القسم الاول ، حيث أوضحنا فى ذلك الفصل ان القرآن اذا درس في جميع نصوصه ، ومن خلال نظرة كلية ، **يـدل على الصنع مـن مـادة أوليـة هى المـاء** ، وان النصوص أعلاه (١،٢،٣،٦) مأخـوذة معـاً تعطى بشكل عام ـ مـع فـروق أشرنا اليها فى الفصل الرابع من القسم الاول ـ شبيه قصـةالخلق فى سفر التكوين ، وان المفسرين ـ الفصل الثالـث من القسـم الاول استعـانوا بسفـر التكوين وبالاسرائيليات لوضع التفاصيل للصورة القرآنية .

٢ ـ كما ان الاحـاديث المذكـورة أعـلاه(نص ٢٤) تعطى التفاصيل المطلوبة نفسها ، وتعكس أيضا نفس عناصر الصورة القرآنية ـالتوراتية ـ الفصل الثالث من القسم الاول من كتابنا المذكور ـ

٣ ـ وان النص « ٤ » لا يدل على الخلـق من عدم الا اجتهادا ، (١٢٢) وان (النص ٥) لايدل على الاولوية الزمانية أو السبق الزمانـى(١٢٣) لله على العالم . وان (النص ٧) لا يفيد

---

(١٢٠) سبقت الاشارة اليها فى القرآن فيما تقدم .

(١٢١) درست هذه الاحاديث وسواها فى الفصل الثانىمن القسم الاول من كتابنا Problem of Creation السابق .

(١٢٢) طالما ان كلمة « خلق » فيه غير محددة المعنى ، فان اولئك الذين يؤمنون بقدم المادة يمكن ان يفسروها بمعنى الصنع والتنظيم ، لا الخلق من عدم .

(١٢٣) « الاول » و « الآخر » صفتان لله ، وانواع السبق بين شيئين عديدة ، ويمكن ان يفسرها القائلون بقدم المادة ، بمعنى الاولوية بالشرف أو باى انواع السـبق المعروفة عدا السبق بالزمان ، مثل السبق الذاتى لا الزمانى، وهذا ما ذهب اليه جملة من القدامى مثل ابن رشـد ،والرازى المتكلم ، وابن سينا والطوسى والغزالى على سبيل النقل ، والفارابى ، وحجة القدميين اننا اذا فهمنا الاول بمعنى السبق بالزمان فمعناه قدم الزمان وما فيه يتحرك والحركة . انظر المصادر كاملة فى كتابنا « مشكلة الخلق »بالانجليزية . قسم اول . فصل أول ص ١٦ ـ ١٧ وحواشيهما

بنفسه معنى الارادة المخصصة للاوقات حسب مايريده المتكلمون فى قولهم بالخلق في زمن لاحق وببداية (١٢٤) للزمان ، وخلق من عدم .

٤ ــ وان الكلمات المستعملة فى الآيات (نص ٨) مثل : بنى ، بسط ، أرسى الخ تعنى لغويا وحسب المعنى القرآنى المحدد فيها ، ايجاد شيء من شيء ، وكذلك الكلمة « خلق » و « بديع » لان النصوص (٢١، ٣٢) التى تفصل مجمل ما خلق ، وكيف خلق هذا الشيء او ذاك (سماء ، أرض الخ) وباجماع المفسرين والمؤرخين واللاهوتيين والفلاسفة ــ كما أوضحنا بالتفصيل فى كتابنا اعلاه ــ تتكلم عن ايجاد السماء والارض من الماء ، ومن الدخان الذى صعد منه .

٥ ــ وما قلناه عن اليوم والستة أيام مع اليهودية والمسيحية ، يمكن قوله هنا ، فقد اوضحنا فى الفصل الثالث من القسم الاول من كتابنا جملة من اقوال المسلمين (لاهوتيين ، ومفسرين الخ) لمعنى اليوم ، قبل اليوم الشمسى ، وهل يدل ذلك على زمان قبل زمان العالم ، ولماذا الستة أيام ؟ ونظرا لاهمية ذلك لموضوع التصور الدينى لمعنى الزمان نلخص هنا بعض ماقلناه هناك :

واضح من عدة آيات ان خلق العالم استغرق ستة أيام (نص ٢١، ٢٢) الارض في يومين وما فيها في يومين والسماء فى يومين (نص ٢) . وعلى عكس سفر التكوين لم يسترح take rest فى اليوم السابع (نص ٢١ ، ٢٢) ولكنه استوى على العرش لحكم العالم وتدبيره ، واليوم هنا يساوى الف سنة من يومنا المعروف (نص ٩ ، ١١) ونجد عند المفسرين والمؤرخين اختلافات حول متى بدأ الخلق السبت أم الاحد . وهل هو فى ستة أيام أم سبعة ، ويوردون عديد الاحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الصدد (١٢٥) . ومما يستحق التنويه أن معظم المفسرين يقولون بالخلق من عدم وبداية الزمان ، والصعوبة التى تظهر من الاعتقاد بأن الخلق استغرق مدة اى كان فى الزمان ، انه فى هذه الحالة يكون الزمان موجودا قبل وجود ما خلق فيه ، ولحل هذا الاشكال لجأ هؤلاء الى القول بأن الزمان خلق مع خلق العالم ، (السماء والارض) . وهذا هو موقف اللاهوتيين القائلين بحدوث العالم حدوثا زمانيا كالغزالى وآخرين قبله وبعده (١٢٦) . ولكن البعض فسروا الآيات بمعناها الحرفى مؤكدين انها تدل على وجود

---

(١٢٤) يستند هؤلاء على مثل هذه الآية للقول بهذه الفكرة ، ولكن ليس فى هذه الآيات دلالة كافية على ما ارادوا . والآيات التى تتكلم عن « كن » فيكون ، تتحدث عن خلق السموات والارض ، ومعلوم بدلالة آيات ذكرناها سابقا ان خلقهما من ماء ودخان اى من شيء . وبما ان الخلق من عدم ليس فكرة سهلة على الذهن ، فلو كان المراد هذه الفكرة لجرى التأكيد عليها بوضوح وتفصيل . راجع التفاصيل : كتابنا ــ بالانجليزية ــ الموضع السابق ص ١٩

(١٢٥) انظر كتابنا بالانجليزية . قسم اول . الفصل الثانى ص ٥٧ فما بعد مفصلين هذه الاحاديث ، وفصل (٢) ذاكرين آراء هؤلاء المفسرين والمؤرخين مع كامل المصادر والاستنتاجات .

(١٢٦) كتابنا : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . بغداد ١٩٦٧ ، القسم الثانى كله ، وبداية القسم الثالث ، والفصل الرابع منه ايضا .

الزمان قبل وجود العالم مثل الفارابى(١٢٧) وابن رشد(١٢٨) . ويرى ابن تيمية ان هذه الآيات تدل على انه قبل الزمان الذى نعرفه كان هناك زمان آخر ومادة أخرى ، وعرش ، وماء ودخان(١٢٩) .

وفيما يخص « اليوم » اعتبره البعض مساويا لالف سنة من ايامنا ، ولو انه فى ذلك الوقت لم يكن هناك يوم بمعنى الليل والنهار وهذا هورأى تفسير الجلالين وابن عباس ومعظم علماء الامة (١٣٠). ويرى الزمخشرى انه يوم مثل اليوم الذى نعرف وهو رأى مجاهد والحسن البصرى(١٣١) . ويرى الطبرى في تاريخه ومثله صاحب المنار ان هذه الايام لا يعقل أن تكون مثل أيامنا لانها انما وجدت بعد خلق السموات والارض . او انه لذلك ليس هناك يوم أو ليل او نهار ، بل نسميها اياما لأن الله سماها بذلك. ويرى الزركشى مثل هذا ، ويقول انها ايام تقديرية. (١٣٢)

وقد واجه المفسرون مشكلتين فى هذا الصدد، الاولى : لماذا اختار الله ان يخلق العالم فى مدة زمنية ، بدلا من أن يوجده فى الحال instantaneously الثانية : ولماذا ، في ستة أيام بالذات ؟ وقد قدموا عدة تفاسير أو تبريرات عن السؤال الاول : ان الخلق فى زمن دليل ارادة الله الحرة، وهو اختيار البيضاوى(١٣٣) ، ولكن الكازرونى يثير تساؤلا وعدم قناعة بهذا ، اذ لماذا يكون الخلق فى مدة ادل على حرية الارادة من الخلق فى الحال(١٣٤) .

ويذهب سعيد بن جبير الى أن الله خلق فى فترة ليعلم عباده (١٣٥) الرفق والتثبت .

---

(١٢٧) الفارابى : الجمع بين رايي الحكيمين . نشر ديترشي . ليدن ١٨٩٦ ص ٢٥ .

(١٢٨) ابن رشد : فصل المقال . ص ١٣ ، والكشف عن مناهج الادلة . ص ٨٩ فما بعد ، كلاهما ضمن (. فلسفة ابن رشد) نشر مولر . ميونيخ ١٨٥٩ .

(١٢٩) ابن تيمية : مجموعة تفسير ابن تيمية « نشر عبد الصمد شرف الدين . بومبى ١٩٥٤ ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ » ورسائل ابن تيمية « المنار . القاهرة ١٣٤١ ـ ١٣٤٩ . الجزء الخامس . ص ١٧٧ ، وابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة ـ القسطنطينية ١٢٩٨ ص ٣٩ .

(١٣٠) السيوطى . تفسير الجلالين . نشر محمد علي هاشم ، ١٢٨٤ ، ص ١٦٠ ، تفسير ابن عباس . مطبعة الهاشمى ١٢٨٥ ، ص ١٧٦ ، ٢٣٢ ، والقرمانى : اخبار الدول وآثار الاول . دار السلام ، ١٢٨٢ : ج ١ ص ٤ .

(١٣١) الزمخشرى : الكشاف عن حقائق التنزيل . بولاق ، ١٣١٨ ج ٢ ص ٩٨٢ ، والقرمانى ـ السابق ـ ج ١ ص ٤ .

(١٣٢) الطبرى : تاريخ الطبرى . دار المعارف ١٩٦٠، ج ١ ص ٢٤ ـ ٢٥ ، ورشيد رضا : تفسير المنار . القاهرة ١٣٨٧ ج ٨ ، آية ٥٣ سورة الاعراف . والزركشى : البرهان فى علوم القرآن . نشر محمد ابو الفضل ابراهيم ١٩٥٧ ، ص ١٢٤ .

(١٣٣) اختار هذا البيضاوى : تفسير البيضاوى « انوار التنزيل واسرار التاويل . القاهرة ١٩١٢ . ج ٣ ، ص ١٢ .

(١٣٤) الكازرونى : حاشية على البيضاوى ، القاهرة ١٩١٢ ج ٣ ص ١٢

(١٣٥) الزمخشرى ـ السابق ـ ج ٢ . ص ٩٨٢

ويرى الرازى في « تفسيره » ان الخلق في مدةهو ما قدرته ارادة الله التى وضعت لكل شيء مكانه وزمانه ، كما ان الخلق في لحظة ، وربما أعطى انطباعا أن وجود العالم (١٣٦) هو مجرد صدفة .

أما عن السؤال الثانى : لماذا ، ستة ايام؟، فالزمخشرى يتجاهل المشكلة ، ويقول ان هذا راجع الى حكمة الله ، ومثله عدد ملائكة النار ، وعدد حملة العرش ، وعدد الشهور (١٣٧) وعدد السماوات . ويعزو الرازى ذلك العدد الى سبب تأريخى ، لان هذا العدد ذكر في التوراة وكان العرب على صلة باليهود ، وكان الله يريد أن يقول اعبدوا الله الذى سمعتم من عقلاء الناس انه خلق الارض والسماء فى ستة ايام . (١٣٨) واخيرا فهناك مسألة عدم تعب الله بعد الخلق وعدم الراحة كما فى اليهودية ، فى اليوم السابع ، فان التفسير المعتاد ، ان هذا التصوير التوراتى يتعارض مع فكرة الاسلام عن قدرة الله . (١٣٩) وان كان بعض الباحثين الغربيين مثل جولد تسيهر وكاش Katsh وكوتين يفسرونها تفسيرات اخرى (١٤٠) .

(٦) والاستنتاج السادس هو انه – وكما حصل للنصوص اليهودية – انقسم المسلمون الى مذاهب في هذا الموضوع ، محاولين الاستناد الى هذه الآية او تلك ، لتأييد وجهة نظرهم . وهذه المذاهب ستكون موضع عنايتنا فيما سيأتي من هذا البحث ، ونكتفى هنا بتعدادها ، بقدر ما يتعلق الامر بفهمها للنصوص اعلاه : ١ – ان القرآن يعلم الخلق من لاشىء وابتداء الزمن ، بينما الله أزلى ولا بداية له ، وهم يأخذون بفكرة ان العالم وجد من الماء ، ولكنهم يضيفون ان الله خلق الماء نفسه من لا شيء .

وهو راى معظم المحدثين والمفسرين والفقهاء واللغويين ، والمتكلمين وبعض الفلاسفة(١٤١). ٢ – ان القرآن يعلم الصنع من مادة موجودة قبل الخلق ، وكذلك ان الزمان والعرش موجودان مع الله(استنادا على النصوص ١ ، ٢ ، ٣ أعلاه) . وهو رأى الفارابى ، وابن رشد وابن سينا (١٤٢) . ٣ – ان الله خلق الاشياء من عدم نسبى ، او من مادة غير متعينة ، بمعنى

---

(١٣٦) الرازى : مفاتيح الغيب . القاهرة ١٣٠٩ ، ج٤ ص ٢١٧

(١٣٧) الزمخشرى – السابق – ج ٢ ص ١٨٢

(١٣٨) الرازى – السابق – ج ٤ ص ٢١٧

(١٣٩) ابن عباس – السابق – ص ٢٣٧ ، ومحمد عبده : تفسير جزء عم . القاهرة ، ١٣٢٢ ص ٥٠ ، ويعتبر جميع المذاهب اجتهادية ، كتاب سليمان دنيا : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين القاهرة ١٩٥٨ ص ٨

(١٤٠) التفاصيل – كتابنا بالانجليزية – ص ١٣٤ ، جولد زيهر : العقيدة والشريعة – الترجمة العربية – القاهرة ١٩٥٩ ص ٢٦ ، وكاش وكوتيين كتابيهما على التوالى

Katch: Judaism in IslamNew York, 1954. P. XXI, XXII Goitein. Jews and Arabs, New-York, 1955 p. 40.

(١٤١) أشرنا الى عشرات المصادر والاسماء المثلة لهذا . كتابنا – بالانجليزية – قسم أول ، ص ٨٦ وحواشيها، والقسم الثاني فى كل فصوله .

(١٤٢) اشرنا الى مصادرهم فيما سبق .

« المعدوم » عند المعتزلة ، وهذا ما ينسبه قدماءوباحثون محدثون للمعتزلة ، وهو غلط تام ، كما اثبتنا فى القسم الثانى ، الفصل الاول من كتابنا ، والمعتزلة يقولون بنفس فكرة(١٤٣) الفريق الاول أعلاه . ٤ ــ الخلق الازلى بالزمان ،المحدث بالذات ، على أساس نظرية الفيض ، مستندين الى آيات وأحاديث .(١٤٤) ٥ ــ الخلق كنوع من التنظيم لحالة اولى غير معينة او سديمية ، يمثل ذلك الرازى الطبيب وطنطاوى جوهرى والكواكبى ، ورشيد رضا وآخرون . (١٤٥)

٦ ــ الخلق الدائم ، ان فعل الله ازلى ، وان نصوص القرآن تدل على أنه قبل هذا العالم زمان ومادة ، وعرش الخ ، ولذلك فان القرآن يعلم وجود عوالم قبل عالمنا هذا وبعده لا متناهية كل منها حادث وزمنى،ولكنها سلسلة لا نهائية. وهكذا دائما الله فاعل . وهو رأى ابن تيمية(١٤٦) ، ومال اليه متكلمون متأخرون . ووواضح هنا أن جميع هذه المذاهب اجتهادية ، ولا يملك ايا منها دليلا كافيا شافيا من النصوص ذاتها . ٧ ــ وكما قلنا عن اليهودية والمسيحية، يمكن ان نقول هنا بان نصوص القرآن ، سواء مالت الى الخلق الزمانى ، او القدم الزمانى والحدوث الذاتى ، او اى تصور تذكره هذه المذاهب ، تبدو ــ مع ذلك ــ غير معنية او مهتمة بمشكلة الزمن ، ومتعلقاتها بالمعنى الذى يثيره اللاهوت والفلسفة فيما بعد . انالقرآن لا يتعامل مع مشكلة اصل العالم ، والزمان ،بطريقة فلسفية ، كما انه لا يفصل او يعطى انتباها للمشاكل الفلسفية التى سنعرفها فيمابعد على يد المتكلمين والفلاسفة ، فمثلا عندما يقرر القرآن : ان الله خلق السموات والارض من ماء او دخان (نص ١ ، ٢ ، ٣) لم يذكر ما اذا كان الماء والدخان ازلية مع الله ام لها بداية فى الزمان . ونفس الشىء يصدق مع أمر الله « كن » (نص ٧) حيث ان القرآن لم يسأل ما اذا كانت الارادة أزلية أم محدثة ؟ وبالنتيجة فلا تبدو ان هناك مشكلة ايا تكن. وكذلك عندما يقرر القرآن فكرة الخلق فى الزمان فانه يقرر ان العالم خلق فى ستة ايام ، ولكنه لا يذكر لنا ما طبيعة هذه الايام ، وكيف يكون يوم بدون الكواكب أو السموات . ونفس الشىء مع فعل الله ، القرآن لا يقول ما اذا كان الله فاعلا خالقا ، دائما أم لا .

والخلاصة ان فكرة الزمان ، تظهر هنا بعيدة عن اطارها اللاهوتى والفلسفى وتعقيداتها المثارة فيما بعد .

ثالثا ــ فكرة الزمان : بدايات نحو فهم فلسفى للزمان (قبل أفلاطون)

يصعب على الباحث ان يجد شيئا محصلا عن فكرة الزمان اسطوريا ، وحتى عند الفلاسفة قبل افلاطون ، وأنا اقصد فى الواقع تصورا للزمان ، وليس لقصص الخليقة الاسطورية عند وادى الرافدين والنيل ، او البحث الذى قدمته المدارس الطبيعية عن معنى الوجود وأصل الاشياء.

---

(١٤٣) فصلنا ذلك فى القسم الثانى من كتابنا بالانجليزية ــ الفصل الاول .

(١٤٤) التفاصيل ــ كتابنا السابق ــ ص ٩٢ فما بعد،

(١٤٥) كذلك ص ٩٤ فما بعد

(١٤٦) كذلك ص ٩٥ بعد

ففيما يخص المصريين لم احصل على شيء ،بشان تصورهم للزمان ، كل ما وجدناه قصصا عن الخليقة ، تذكر ان هذا الاله او ذاك ، الذىيرمز لمظهر من مظاهر الطبيعة وقواها ، ظهر او تولد من الماء « نون » ورتب هذا المحيط اوالماء مكونـا الارض والسماء ، بالشكل الـذى عرفناه(١٤٧) فيما بعد عند التوراة ، سـفرالتكوين .

اما عن وادى الرافدين فنجد الى جانبقصة الخليقة ،التى تشابه قصة الخلق المصرية والتوراتية فى تأكيدها على وجود الماء وظهورازواجعنه ستة ، ترمز لقوى الطبيعة ، بشكل آلهة ، وتقسيم مردوخ او انليل او سواه للتنين الذىهو تيمات رمز المياه الاصلية ، وثوران ابخرة كونت منها السماء ، وجفاف قسم من المياه كونتمنه الارض الخ ، اقول بالاضافة الى هذا ، نجد ان اول ما خلِق او كوِّن هو النور ، بينما تكونتالنجوم والشمس الخ ، فى فترة لاحقة(١٤٨) . ولكن اين فكرة الزمان هنا ؟ فى كتاب « ما قبلالفلسفة » يوجد كلام قليل عن تصور الفكـر الميثولوجى للزمان مفاده ما يلى :

انه اذا كان الفكـر الحديث يفهم المكانكصورة متجانسة ، كنظام من العلاقات الوظيفية بين الظواهر الطبيعية فيفترض ان المكان غيـرمحدود ، مستمر ، متجانس ، وهذه الصفات لا نعرفها بمجرد الادراك الحسى ، فان الفكرالبدائى يعجز عن استخلاص فكرة للمكان من تجربته للمكان ، ان الصور الذهنية للمكان لدىالانسان البدائى هى صور مظاهر محسوسة ، تشير الى اماكن أو مواقع لها خصائص عاطفية ،وكأنها شيء حى ، فهى مسالة او معادية ، مالوفة او غريبة . ان الانسان الاول حين يواجهمشكلة ذهنية ضمن تعقيدات الحياة ، فانـه يدخل العـوامل العاطفية والمشيئية ، والنتائجالتى يبلغها حينئذ ليست احكاما نقدية،بل صور مركبة . ان الفكرالميثولوجي يجد علاقات سببية،فيما نعده نحن اقترانات فكرية ، ان كل شبه او تماس في المكان او الزمان يعتبره علامة سببيةبين هذين المتشابهين او المتماسين . وفى كتابنا « من الميثولوجيا .. » اوضحنا كيف ان مبدأ الذاتية عند البدائيين كان يتجاوز ما نعرفه الآن بمعنى ان اسم الشيء او اية صفة له ، او كلما يدل عليه ، كالشعر ، او الظفر ، او الاسم ، او الرسم ، الخ ، تقوم مقام الشيء وعلى هذا الاساس تقوم عمليات السحر والتخلص مـن الامراض وعقاب المجرمين الخ ..(١٤٩) وعلـىالاساس نفسـه تصور الفكر الميثولوجى ، المكان والزمان . فعند المصريين ان الخالق خرج منمياه الهيولىواقام رابية صغيرة،فى معبد الشمس فى هليوبوليس ، ولكن اى معبد عندهم له قدسيةمثل تلك الرابية ، وكل اله هو منبع لقوة الخلق ، وهكذا ادعى ان كل معبـد فى ممفيس وطيبـةوهرمنيس الخ ، ينص صراحة على انها الرابية الالهية الاولى ، وكذلك كل قبر ملكـي مطابق للرابية الاولى ، على شكل هرم يرمز للرابية ،

---

(١٤٧) H. Frankfort op. cit. p. 61 وكذلك J. Britchard, op. cit. pp. 3—4 :
طه باقر : مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمة ــ السابق ــج ٢ ص ٩٠ ، ١٠٩

(١٤٨) Alexander Heidel op. cit. p. 97.

(١٤٩) Hobhuse : Morales in Evolution. London, 1951, pp. 374-385, 439.
وكتابنا : من الميثولوجيا الى الفلسفة . الكويت ١٩٧٣ .الفصل الثالث ص ١٧ فما بعد .

باعتبارها منبع الخليقة ، وبالتالى فالقبر ،الذى سيقوم منه الميت ، هو الآخر منبع حياة ! ان مشاركة اى شىء لشىء آخر حتى في الشكل اوالوظيفة الخ تعتبر مشاركة فى الجوهريات ايضا .(١٥٠)

وما قيل فى المكان يقال فى الزمان ، ولذلك فان « الفكرة الميثولوجية عن « الزمان » كاختها عن » المكان كيفية ومجسمة ، لاكمية ومجردة .ان الفكر الميثوبى (الميثولوجى) لا يعرف الزمان كبقاء متساوق ، او كتعاقب لحظات متماثلة الكيفية ، فالانسان الاول لم يعرف فكرة الزمن التى نستخدمها في الرياضيات والفيزياء ، كما لم يعرف فكرة الزمن التى تشكل اطار التأريخ لنا . انه لم يستخلص فكرة مجردة عن الزمن (١٥١) من تجربته للزمن » .

وكما قال ارنست كاسيرر ان كل مرحلة من مراحل عمر الانسان ــ الطفولة المراهقة الخ ، هى زمن ذو صفات خاصة به عند الفكر الميثوبى ، « الزمن البيولوجى » . الزمن هنا مرتبط بمنظار بشرى ، تعاقب الفصول وحركات الاجرام السماوية تسير وفق خطة مماثلة لخطة حياة الانسان ومرتبطة بها . انها ليست ظواهر طبيعية بمعنى الكلمة ، انها بالاحرى مرتبطة بقوى وارادات مشيئية عليا ، للآلهة ، او لقوى معينة . واكثر من هذا ان مراحل الزمن ، تعاقب الفصول ، الشروق والغروب للشمس ، تفاوت طول الليل والنهار ، ليست عملية طبيعية او تعاقبا تلقائيا ، بل هى تشير الى صراع بينهما ، الى صراع درامى ، الشمس كل صبح تهزم الظلام والهيولى كما هزمتها يوم الخليقة الاول ، وكما تهزمها فى يوم راس السنة ، وهنا كما وجدنا ان كل المعابد والمقابر الملكية تمثل الرابية ، وتمثل التئاما فى المكان فكذلك كل شروق وكل راس سنة يلتئم مع بداية الخليقة .وكما في المكان سبب هذا الالتئام هو شاركة هذه المعابد والمقابر الخ ، للرابية الموقع الاصلى للخليقة ، فى بعض الصفات . فكذلك الحال مع كل شروق وكل راس سنة بالنسبة للشروق الاول فى اول صبح للخلقية ، ولما كان الامر يهم الانسان ، لان هاهنا معركة بين كل شروق وغروب ، لايقف الانسان متفرجا ، لان الفصول، والدورات الزمنية تهمه ، ولذلك يشاركه فى انتصارها على اعدائها بالطقوس والاحتفالات راس كل سنة وفي مناسبات معينة فتخاض معارك رمزية او صورية عن طريق التمثيل والاحتفالات . مثل احتفالات البعث ، اثناء مسيرة اوزيرس الكبرى .. الخ . كذلك فان الانسان البدائى يربط بين الاحداث الاجتماعية « مثل تتويج ملك » وبين الاحداث الكونية ، فمثلا يؤجل فى مصر وبابل هذا التتويج الى ان يروا بداية جديدة فى دورة الطبيعة تبشر بالخير .. ومعنى هذا الربط ان الزمن للانسان البدائي « لم يكن اطارا مجردا محايدا لما يجرى فى الحياة .. وهنا كما فى موضوع المكان ، نجد ان هناك « مناطق » معينة من الزمان تحتجب عن التجربة المباشرة فتثير الفكر التاملى . هذه المناطق هى الماضى البعيد والمستقبل . كلاهما قد يمسى نموذجيا ومطلقا ، فيقع خارج نطاق الزمن . فالماضى المطلق لا يبتعد ، ولا نحن تدنو من

---

(١٥٠) هنرى فرانكفورت ــ ماقبل الفلسفة ــ الترجمة العربية ــ السابقة ــ ص ٣٢ ــ ٣٦

(١٥١) كذلك ص ٣٦

المستقبل المطلق شيئا فشيئا ... فالمستقبل لدى اليهود نموذجي مطلق ، اما لدى المصريين ، فالماضي هو النموذجي المطلق ، وليس بوسع اي فرعون أن يأمل اكثر من تحقيق احوال « كتلك التي كانت في زمن « رع » « في بدء الخليقة » (١٥٢) .

ونجد في بعض قصص الخليقة المصرية والبابلية ، **عناصر كثيرة مما ذكرناه عن سفر التكوين ، مثل « الراحة » فهي موجودة في (اللاهوت المفيسي) (١٥٣) . كما نجد في أسطورة « اينوما أيليش » البابلية ، ان مردوك بعد ان يصنع السماء والارض من الماء يضع ابراجا من النجوم تعين ببزوغها وافولها السنة** والشهر واليوم ، المشترى ليحدد « واجبات » الايام وأوقات ظهورها ، حتى لا يخطيء احدمنها ــ اي الايام والاوقات تأمل ــ موعده أو يتقاعس ، كذلك رسم للشمس طريق الشروق والغروب ووضع ابوابا بأقفال لها ، وامر القمر: واليك النص الحرفي من الاسطورة :

«أمر القمر ان اطلع ، ووكله بالليل ، وجعله من كائنات الظلام ، لقياس الزمن ، وراح يزينه كل شهر بتاج . في مستهل الشهر ، اذ تطلع في السماء ، ليقس قرناك اياما ستة ، وليظهر نصف تاجك في اليوم السابع . وحينما تكون بدرا فلتواجه الشمس ... و (لكن) حين تسبقك الشمس في كبد السماء قلل من ضيائك(١٤٥) واعكس نموك ... »

واذا انتقلنا الى الفكر ما قبل الفلسفي عند اليونان نجد اهتماما بالزمان ، كقوة طبيعية آلهية ، شاركت جزئيا حينا ، او كان لها الدور الرئيسي ، حينا آخر في ظهور الاشياء كلها . ولكننا لا نجد تصورا فلسفيا ، او تجريديا ، اي النقص هنا كما عند البابليين والمصريين ، الا أن التصور الاغريقي يبدو اكثر قربا الى التصور المشخص للزمان ، بمعنى الآله ، او القوة ، او الذات الفاعلة ، المستقلة الوجود ، فهو احيانا مصدر الموجودات ، وهو احيانا حاكمها ومدبرها ، وهو احيانا اخرى مولود مشخص عن تزاوج السماء والارض او ما شابه ، وان كانت بعض التصورات والرموز الدالة عليه ذات صدى يمكن ان يكون اقرب الى فهم مجرد للزمان ، مثلا ان كرونوس هو الزمان ، يبتلع ابناءه (١٥٥) ومثل انه في بعض الروايات ثعبان ، له ثلاثة رؤوس أو فروع او وجوه ، فربما في هذا تصور رمزي لتغير الزمان ، ولاقسامه ، الماضي والحاضر والمستقبل ، ولكن هذا في الواقع غير مؤكد وليس عليه دليل ، ومع ذلك فان كلمة « الثعبان » تبقى ذات دلالة على التغير ، والمكر ، والانسياب . واذا دخلنا في تفاصيل اكثر عند كل من هوميروس وهزيود وبعض النحل السرية نجد ما يلي :

---

(١٥٢) كذلك ص ٣٩ وما قبلها .

(١٥٣) كذلك ص ٧٥

(١٥٤) كذلك ص ٢١٥

(١٥٥) اشار الى هذا المعنى جان فال : طريق الفيلسوف . ترجمة دكتور احمد حمدي محمود . القاهرة ١٩٦٧ ص ١٥٢

هومر : يروى لنا هومر فى الالياذة (١٥٦) ان زيوس كبير الآلهة طلب من بوسيدون عن طريق رسول هو ايريس ان يكف عن مناصرة الآخيين ضد الطرواديين والعودة الى حضرة الآلهة ، ولكن بوسيدون غضب واحتج قائلا انه لاسلطان لزيوس عليه لانه بذلك يتعدى على منطقة لاتقع تحت حكمه« ونحن الثلاثة اخوة أنا بوسيدون وزيوس كبير الآلهة وهيدس اله الاموات ولدنا من ابوين هما كرونوس (الزمان) وريا(الفيض) . وقد قسمت جميع الاشياء الى مناطق ثلاث . واخذ كل منا منطقته المخصصة له ، وعندما اجريت القرعة كان البحر من نصيبى وكتب على ان اقطنه الى الابد ، وكان الظلام الدامس نصيب هيدس ، وكانت السماء الفسيحة والاثير والغيوم من نصيب زيوس . اما الارض وجبل الاولمب العالى فقد كانت مشتركة (١٥٧) بيننا جميعا » .

هزيود : فى البداية كان عماء chaos ، ثم كانت بعدئذ الارض (جى وجايا Ge, Gaia) ، وثمة أصل ثالث هو ايروس Eros وهو الحب ، او قوة التوليد . وولد لهذين الأثير Ethor والنهار . وولدت الارض الجبال والسماء . وولد من اقتران الارض والسماء الاقيانوس O'Ceanus اى المحيط . ونشأ عن تزاوج السماء والارض الجبابرة Titans . ولم يكن اورانوس — اله السماء — يحبهم فقذف بهم الى الظلمة ، ولكن الارض ساءها هذا فعرضت عليهم أن يقتلوا أباهم . وقام احدهم وهو كرونوس بهذه المهمة حيث انزلوا اورانوس عن عرشه — السماء — ورفعوا عليه كرونوس . وتزوج الاخير باخته ريا ، ولكن ابويه تنبأ بان احد ابنائه سيقتله ، فابتلعهم كرونوس جميعا ماعدا زيوس الذى ولدته ريا سرا فى كريت ، فلما شب خلع كرونوس وارغمه على ان يخرج اولاده من بطنه ، واعاد الجبابرة الى باطن الارض . (١٥٨)

ونجد عند هزيود ان بعض الآلهة لاتموت وابدية ،ولكنها ليست ازلية . ان جميع الآلهة عنده تكونت وجاءت الى الوجود ولها اباؤها وسنى شبابها ، حتى نصل الى اورانوس وجيا ، واكثر من هذا لايمكن ان تستمر السلسلة عند هزيود ، فقد وصلنا الى الموجود الاول ولا يمكن السؤال عن شيء وراء هذا الحد ، فان ماوراء ذلك هو العماء لابمعنى الخليط كما سنراه عند بعض الفلاسفة الطبيعيين اوافلاطون ، ولا بمعنى العماء فى سفر التكوين ، بل بمعنى الهاوية ، او المكان الخالى ، او اللامعلوم ، انه ليس الذى لاشيء قبله ، انما هو شيء يقف عنده علم هزيود . ان سؤالا مثل : هل ثمة شيء هو بداية الكون والفساد ، وهو نفسه لابداية ولا كون له ؟ لم يخطر على بال هزيود ، واثارة مثل هذا السؤال تتطلب نضجا ودرجة من التامل ، ماكان مالوفا لدى فكر هزيود (١٥٩) . وان هذه المحاولة محاولة وضع مبدأ أول لابداية له فى الزمان ، ستظهر على يد انكيماندر ، واكسنوفان وآخرون (١٦٠). ويرى «برنيت » رأيا مخالفا لهذا ، لانه مع انه يفسر العماء الهزيودي بالتفسير السابق أى الخلاء ، وليس المزيج اللامعين ، الا أنه يرى ان فكرة العماء تمثل محاولة متميزة لتصوير بداية الاشياء ، وان الفكرة الاساسية وراء كل المحاولات الثيوجينية (اصل الآلهة) فى هذا الوقت — وقت هزيود — كما نجدها عند آخرين بما فى ذلك الاورفية هى المحاولة للوصول وراء الخلاء ووضع كرونوس اوزيوس فى الموضع الاول . (١٦١)

---

(١٥٦) Homer : The Iliad of Homer and the Odyssey, in Great Books of the Western World : Chicago 1957. No. 4 Bk. XV, 86-189.

(١٥٧) كريم متى : الفلسفة اليونانية — بغداد ،١٩٧١ ص ٢٠ — ٢١

(١٥٨) كتابنا : من الميثولوجيا الى الفلسفة —السابق — ص ٢١٥

(١٥٩) W. Jaeger ; The Theology of the Early Greek Philosophers'' Oxford 1963. p 11-19.

وكتابنا : من الميثولوجيا . الفصل السادس ص ٢٢٠ — ٢٢٣

(١٦٠) Jaeger op.cit. p 47ff وكتابنا —السابق — ص ٢٥٤ فما بعد

(١٦١) Burnet: Early Greek Philosophy, London, 1963 p. 8-7.

ونجد من هزيود نظرة معينة ، الـى الماضي ، فكـرةالعصور الذهبية ، وانحطاط التاريخ بعدها . لقد عـاش الناس (الرجال) فى البداية فى نعيم من دون عمل ولا نصيب،ولكن سرقة بروميثيوس prometheus للنار مـن السماء وخلق بندورا pandora (المراة الاولى) جلبت الشـقاءوالمسؤولية للعالم . (١٦٢) وحتى زمانه يرى ان الجنس البشرى مر بعصور خمسة ، اولها عصر الذهب او السلاموالكمال ، عاش الناس فيه قبل سقوط الانسان يرفلون فى السعادة ، وكانت فيه الارض تنتج للناس الطعام من نفسهاولا تدركهم الشيخوخة ، ثم ماتوا ، وموتهم كانه نوم خال‌من الالام . ثم خلق الالهة جيلا اخر وهو العصر الفضي احط‌منزلة من الاول ويمتاز افراده فى نموهم الى مائة عام . ثم خلق زيوس جيلا اخر فى‌العصر النحاسي رجالااعضاؤهم‌واسلحتهم‌وبيوتهم من نحاس وحارب بعضهم بعضا فسلط عليهم الموت الاسود . ثم خلق جيل الابطال الذين حاربوا فى طروادة ،ولما مات هؤلاء سكنوا بارواحهم الخالية من الهم فى جزائـر الابراد (وهو عصر هوميروس ومصر النهضة المسينية التي‌استعملت البرونز . وجاء بعدهم عصر الحديد ، عصر الحزن والبغضاء وجيله شر الناس وهم فاسدون فقراء . ويقـول‌هزيود انه عصره هو ، ويتمنى بحسرة لو لم يكن ولد فى هذا الجيل الخامس .(١٦٣) والاشارة الى حالة كان الناس‌فيها سعداء موجـودة (١٦٤) عند افلاطون ، كما اننا فى بعض الالواح السومرية نجد فكرة العصور الذهبية قبل هزيود .والنص فى وصف (١٦٥) تلك الحالة جميل . وكما يقول سارتون ترتبط فكرة انحطاط العصور ، بحالات اضطراب‌الميزان الاجتماعى ، وكبار السن . وفرضية المشاعية الاولى كحالة توازى دور الالتقاط تعطى فى المادية الديالكتيكية بعض‌الصفات الحسنة كالحياة الجماعية والعدالة فى الكسب والتوزيع ، دون اعتبارها فترة تقدم ، بل كانت بسيطة سواءفى الانتاج او الالات او العلاقات (١٦٦) الاجتماعية . وعلى العموم ففكرة السقوط عن حالة حسنة ، موجودة فى الاديان‌والفلسفة على السواء (قصة آدم ،سقوط النفس الخ) .

نحلة الوسيس : وفيما بعد نجد فى نحلة الوسيس ،التى يعبد اصحابها الالهة ديمتر ، اسطورة ترمز للفصول الاربعة وتكرارها باستمرار ، وما يصاحبها من ظواهر طبيعية.وهى احدى النحل التى كانت شائعة عند اليونان ، حوالى القرن السادس ق.م ، ومع اننا لانجد شيئا هنا عن الزمان‌ومشاكله باى معنى لاهوتى او فلسفى او طبيعى ، الا اننا نجد تفسيرا لتعاقب الفصول.وخلاصة الاسطورة ان بلوتو Plutoوهو نفس هادس اله العالم السفلى ، اختطف ابنة ديمتـر Demeter برسفوني او كورة core بامر من زيوس، لنزل بهابلوتو الى العالم السفلى عالم الالام ، وبعد ان بحثت عنها امها الالهة ديمتر ، وصلت الاخـيرة الـى مدينـة الوسيس‌فاكرمها ملكها كيلوس فمنحت ابنه الخلود ، واقيمت لهـا المعابد ، فاستاء زيوس ، وبعث لها بعض الالهة بان تعود الى‌معبد الاولمب ، على ان يعيد لها ابنتها .

بشرط ان تقضى ثلث كل عام فى العالم السفلى ، وتقضى‌الثلثين الاخرين على ظاهر سطح الارض ، وكلما عادت ازدهرت الارض وماجت الحقول (١٦٧) بالخصب والربيع . والمهم ،ان سكان اولسيس يحتفلون كل عام احتفالات سرية رمزية تمثل عذاب اله من الالهة وموته وبعثه .. الخ ، ودخلت هذه‌الاحتفالات اثينا على عهد صولون ، ويحج الناس ويستحمون ويتناولون عشاء ربانيا . ثم تمثل قصة اختطاف برسفونى .واوجه الشبه كثيرة بين هذه الطقوس والمسيحية . (١٦٨)

---

(١٦٢) من الميثولوجيا . ص ٢٢١

(١٦٣) من الميثولوجيا ص ٢٣٠ حاشية (٢) حيث‌فصلنا المصادر ، وبرنيت ص ٥

(١٦٤) افلاطون ــ الجمهورية . الترجمة العربية .الباب الاول .

(١٦٥) سارتون : تاريخ العلم : العلم القديم فى العصرالذهبى لليونان . دار المعارف القاهرة ١٩٦٣ ص ٢٠٩

(١٦٦) من انجلز ، وجان بابى ، وكيللى : انظر : من‌الميثولوجيا ص ٢٣٢

(١٦٧) K. Freeman : Companion to the Pre-Socratic Philosophers Oxford 1966. p. 9-10.

وللتفاصيل : من الميثولوجيا . الفصل السادس ص ٢٢٢فما بعد .

(١٦٨) برنيت ــ السابق ــ ص ٨ ــ ١٢ ، وييجر ــالسابق ص ٢٠ ــ ٢٢

الاورفيه : وفى الاورفيه ، وهى نحلة سرية اكبر من نحلةاولسيس ، نجد عودة الـى أساطير نشـأة الالهـة ، ودور كرونوس ــ الزمان ــ الكبير فيها ، حيث يعتبر اول ومبدأالموجودات فى بعضها ، كما يعتبر أول ما يصنعه هو فانس ، او اله النور المضىء ، وهذا يذكر بالاساطير البابلية فى العراق وبقصة سفر التكوين عن الخليقة . وفيما يلي بعض النصوص الاورفية المهمة فى هذا الصدد (١٦٩) .

٨ ــ افلاطون (Timaeus 40 D) « نسل الالهة » كمـا يسمى الاورفيون انفسهم يعطون ما يلى عن انساب الالهـة الآخرين : أولاد الارض والسماء هم المحيط ocean وتيثيس tethys . ومن هؤلاء جاء فورسيس phorcys وكرونوس cronos وريا Rhea وما حدوهم . ومن كرونوس وريا جـاءزيوس zeus وهيرا Hera"

٩ ــ أرسطو (Met 107; 1091b) : « اليثولوجيا تولدكل الاشياء من الليل night »

١٢ ــ Damascius : « اللاهوت عند اوديموس Eudemus ، والمنسوب الى أورفيوس لايقول شيئا عن المعقول intelligible ، فهو يضـع الليـل باعتبـاره العنصر الاول . وفى الكتابات الاورفية الشائعة 'oriphic Rhapsôdiae فان اللاهوت فيما يخص المعقول هو : المبدأ الاول هو الزمان ، والثانى هو الاثير Aether والعماء ، وفى مكان الوجود البيضة The egg . هذه هى المرحلة الاولى وفى المرحلة الثانية ياتى اما البيضة المخصبة وتمثل الله ، او البرق او السحاب ومن هذه جاء فانس Phans .. »

١٣ ــ Damascius : « أصل الالهة الاورفى المعطى من فيل هيرونيموس Heronymus وهيلا نيكوس Hellanicus ليس واحدا . انها تجعل الماء والارض العنصرين الاولين . وان العنصر الثالث تولد من هذين الاثنين ، وانه كان على شكل ثعبان له راسا عجل واسد ، ووجه اله بينهما ، واجنحة ، ويسمى الزمان الدائم ageless time اوهيركليس Heracles غير المتغير . ومع هذا اتحدت الضرورة او ادراستيا Adrasteia وهى عنصر بلا جسم ويمتد فوق كل الكون ممسكا به معا . والزمان الثعبان انتج ثلاثة ابنـاء : الاثير والعمـاء وايريبس Erebus ومن هذه ولد الزمان البيضة ... »

١٣ أ ــ Athenagoras : « وكان اورفيوس اول لاهوتى . لقد وضع الماء كبداية للكل ، ومن الماء جـاء الطين ، ومـن كليهما جاء الثعبان هيراكليس او الزمان ، وانتج هذا بيضة ضخمة انقسمت الى قسمين مكونة « جى ,Ge » (الارض) واورانوس (السماء) .... »

ومن هذه النصوص يتبين ان الزمان ــ كرونوس ــ هو اول ومبـدأ الموجـودات (فقرة ١٢ اعلاه) ، وهنـا توجـد اختلافات ، فبعضها (٩ ، ١٢) تجعل الليل هو الاول ، وبعضها (١٣ فقرة) تجعل كرونوس مولودا من الطين والماء .

وكرونوس هنا اما وحش على شكل ثعبان له راسا عجل واسد ووجه اله بينهما ، ويسمى الزمان الدائم او هيركليس غير المتغير ، متحدا بالضرورة التى هى عنصر بلا جسم يمتدحول الكون ، او هو موجود مجرد يسمى الزمان الدائم . ومن بيضة صنعها ظهر فانس المضيء The Brigh One وكما تلاحظ فريمان ، فان اول الالهة المولوديـن فى اللاهوت الاعتيـادى (فقرة ١٢) هو فانس او الاول المضيء او الضوء . وهو خالق عالمنا وما يحتويه . واسماؤه الاخرى : زيوس ، دينسيوس ، ايروس ، بان وميتس اى العقل وكذلك ايركيبوس بمعنى القوة . والاسماء الخمسة الاول اعطيت له باعتباره خالق (١٧٠) هؤلاء وجميع الالهة .

---

(١٦٩) برنيت وفريمان يضـيفان كلمـة « المادى » التفاصيل حاشية (١) ص ١٥٧ من « من الميثولوجيا .. » وبرنيت ــ السابق ــ ص ٥٢ ، وفريمان كتابها :

Arcilla... Oxford, 1966. p. 19

(١٧٠) Zeller:Outlines of the History of Greek Philosophy, London 1963 p. 28.

٢ ــ الزمان عند انكسيماندر هو الحاكم المتصرف وهواشبه بالقدر او القانون الكلي بالنسبة لخروج الاشياء مــن اللامحدود وتكونها عنه ثم فسادها وانحلالها اليه في عود ابدي لا ينتهي . واذا تجاوزنا الاختلافات في نص مهم عن انكيماندر بين برنيت وفريمان من جهة ، حيث يحدد ان اللامحدود في النص بانه الاصل المادي ، وبين ييجر الذي يرفض هــذا التحديد له بالمادية ، وبين زيلر من جهة ثالثة الذي لا يحدد النص نجد ان انكيماندر يقول : (اللا محدود هو الاصل للاشياء الموجودة ، وفوق ذلك فهو الاصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها والذي اليــه تعود عند فسادهــا وفقــا للضرورة ، لانها تعطي العدالة وتعوض بعضها عن بعض عــن عدم العدالة ، وفقا لما رتبه الزمان (١٧٢) arrangement of time عند ايلر : وفقا لامر الزمان (١٧٣) والنص الاخر : « ومهما تكن الطبيعة الجوهرية للامحدود فهي دائمة الوجود وبــدون زمــان everlasting andageless » . والنــص الثالث : « اللامحدود غير فان immortal وغير فاسد indestructible » (١٧٤)

٣ ــ وقد طور اكسنوفان فكرة اللامحدود او الاول الازلي بان اعطاه فهما دينيا (فكرة الله الواحد الازلي) . وبينما وقف هزيود عند العماء ، معتبرا جميع الآلهة والعماء جاءت بالولادة دون ان يستطيع تجاوز العماء الى شيء آخر ، نجد انكيمندر يحدد طبيعة اللامحدود ويعتبره بداية كل بداية ولا شيء قبله ، اي ازلي ابدي ، ونقل اكسنوفان هذا المعنى الى الله الواحد (١٧٥) .

٤ ــ وعلى يد بارميندس والايليين وصف الواحد البارمنيدي بانه ازلي ابدي ، انه في حاضر دائم وليس له ماض ولا مستقبل ، انه ماكان ولا سيكون ، بل هــو كائن دائمــا بمعنى موجود دائما (١٧٦) لانه او كان له بداية زمنية في الماضي ، او نهاية زمنية في المستقبل لكان معنى ذلك انه جاء من عدم وصار الى عدم ، والعدم لاوجود ، فكيف يكون سببا للوجود .

٥ ــ ونجد فقرات عند ابناذوقليس تدل على دوام الموجودات وانها لاتجيء من العدم مع فكرة الدور الابدي ، وكذلك نجد فكرة العود عند معظم من قبل سقراط مــن الفلاســفة الطبيعيين القائــلين بالتغير مثل هرقليطس . والنصوص عند ابناذوقليس هي : (١١) ، (١٢) ، (١٧) ، (٢٠) ، (٢٢) ، (٢٦) ، وفيها يؤكد ان تغير الاشياء وكونها وفسادها هو من وجود والى وجود ، وليس (١٧٧) من عدم الى عدم ، وينعت من يقول ذلك بالحمــق ، انهــا تختلط وتفترق وهذا هو كونها وفسادها ، وتخرج من الخليط ثم تعود اليه في مراحل وبشكل دوري مع دورات الوجود (العود الابدي) ، والاجناس والانواع ازلية enternal ولكن الافراد تحدث بمعنى تتفرق وتتحد . ان كل ماقدمناه من نصوص

اما عند الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط فنجد ١ ــ ان الدائم واللازمني deathless, ageless بمعنى الدهر تطلق على المبدا الاول سواء فهم بمعنــى مادي كمــا يذهب بعــض المؤرخين مثل برنيت ، او بمعنى لاهوتي كما (١٧١) يذهب ييجــر .

(١٧١) فريمان ص ١٩ ، وبرنيت ص ٥٢ ، وسارتون ص ٣٧١ .

(١٧٢) ييجر ص ٢٩ ، ومن الميثالوجيا ص ٢٥٥

(١٧٣) زيلر ص ٦٥ .

(١٧٤) فريمان مع نصوص عنــه ص ١٨٧ ــ ١٩٣ ، وبرنيت ص ٢٢٠ ــ ٢٦٤

(١٧٥) ميثولوجيا ص ٢٣٦ ، وحاطوم : موجز تاريخ الحضارة . القاهرة ١٩٦٥ . ص ٥٥ ، ٥٦

(١٧٦) ديورانت : قصة الحضارة . ج ٦ . ص ٣٤١ فما بعد ، وللتفاصيل عن أوجه الشبه هذه : من الميثولوجيا ص ٢٣٧ ــ ٢٣٨

(١٧٧) هذه النصوص من فريمان Ancilla حاشية (١) ص ٣٠٣ مــن « ميثولوجيا » ملحــق رقم (٣) حيث ترجمنا نصوص فريمان هذه . والارقام في المتن اعلاه ، هي نفس ارقام النصوص الاورفية بحسب ترتيب فريمان .

عن الفلاسفة قبل سقراط يعطى تصورا جيدا لمعنى الازلية والديمومة ، بالمعنيين اللذين سيفهمان بها فيما بعد على يد الفلاسفة واللاهوتيين ، اعنى بمعنى الآن المستمر او الحاضر المستمر الذى ليس له ماض ولا مستقبل بمعنى السكون او عدم الحركة (عند الايليين مثلا) ، وبمعنى الزمن الذى لابداية له ولا نهاية ، الذى هو قرين للحركة والتغير والكون والفساد. وعلى هذا يمكن القول ان الفكر قبل سقراط يعطى تصوراواضحا عن احد مشاكل الزمان اعنى العلاقة بين الازلية eternity والزمان time والوجود فهنا يستحيل الوجود من عدم ويستحيل تصور بداية للزمان او نهاية ، باعتبار الزمان هو مدة وجود الموجودات التى هى فى وجود مستمر (وجود واحد لاتغير فيه ولا كثرة عند الايليين) او (موجودات كثيرة تتناوب الكون والفساد والعود الابدى كما عند الاخرين) . وكل ماسيفعله الفكر الفلسفى واللاهوتى ، هو ان ينقل هذا التصور البارمنيدى للسرمدية او الديمومة الثابتة فى الآن او الحاضر الى الله نفسه ، مع استبعاد ان يكون الله فى الزمان او حتى مع الزمان ، باعتبار ان الزمان قرين للمتغيرات والكائنات الفاسدات ، اى قرين للحركة بمفهومها الواسع الذى لايقتصر على الحركة المكانية فقط .وقد وجدنا ان اكسنوفان قد قام بهذه النقلة ايضا ، عندما أعطى صفات الواحد البارمنيدى لله نفسه . اننا حقا لانجد معالجة خاصة للزمان ، ولكن واضح ان الفكر قبل سقراط ، ويصدق هذا على الفكر الميثولوجى قبل طاليس ، لم يكن يجابه مشكلة خاصة بالزمان ، كتصور مستقل كما سيحدث فيما بعد ، فالزمان هو الوجود ، وزمان الشيء هو وجوده ،سواء كان ذلك الوجود ساكنا او متحركا . واذا كان لابداية للوجود وللموجودات ككل فكذلك لا بداية للزمان ، واذا كانت افراد الموجودات تظهر وتختفى فى الموجودات الاخرى ، فكذلك عمرها المحدد او زمانها . ومن هنا فالوجود ككل ageless او immortal, او overlasting, او beathless, ، بينما الموجود المفرد فى مقابل ذلك – عند سوى الايليين الذين ينفون الكثرة – له age ، وهو mortal والخ من مقابلات الكلمات أعلاه . والحقيقة ان الانسان فى هذه الفترة ،ماقبل سقراط ، ينطلق فى تصوره لعلاقة الوجود بالبقاء او بالزمان ، من منطلق البداهة او الحس المشترك (common-sence) او الرأى العامى الشائع . وسوف نرى ان بعض الفلاسفة مثل ابن زكريا الرازى ، وابى البركات البغدادى ، وحتى اوغسطين وافلوطين ، يشيرون الى بداهة وجود الزمان ، وعدم امكان انكار وجوده – برغم مايثير من صعوبات اذا سبرنا غوره – لان العوام وعموم الناس يرون ان وجوده ووجود المكان مما يستحيل فهم شيء بدونهما .وربما كان هذا الوضع احد أسباب ذهاب بعض الفلاسفة الى انه « قبلى » او جزء من تركيب عقلنا (١٧٨) – كانت مثلا – ، او انه من المستحيل فهم العلية او الحركة او المعية او الاسبقية بدون حصول معنى الزمان مسبقا ، فليس ثمة شيء يمكن ان نستحصل به فكرة الزمان ، بل العكس (١٧٩) هو الصحيح . والحق ان المادية الديالكتيكية اقرب المذاهب الحديثة جميعا الى الحق فى تفسيرها لهذه الوضعية ، باعتبار الزمان والمكان شانه شان ما تقع عليه معرفتنا الحسية والعقلية ، هو جزء من الاشياء التى نحسها ، اننا لا نحس او نتعقل الاشياء وحدها بل نتحسسها ونعقلها ككل فى شخوصها وفى علاقاتها مع الاشياء الاخرى ، وفى زمان ومكان لها . ان كل هذه الاشياء وعلاقاتها الزمانية والمكانية والسببية الخ انعكاس متكامل ، وغلط الفلسفة التحليلية التى سادت القرن السابع والثامن عشر وما زال لها انصار حتى الآن ،انها تتصور أن الحواس والعقل يحس ويدرك الاشياء مفردة، محللة ، ومفصولة ، وهكذا تجد هذه الفلسفات نفسها امام مشكلة : كيف ترتبط فى الزمان ، والمكان ، وسائر العلاقات الاخرى ، وهنا ينفتح الباب امام شتى الفروض والتفسيرات المثالية والغيبية ، من افترض القبلية (كانت) او (العقل الجاهز) او (الاشراق) او ما اشبه . مفهوم الزمان فى تصور المادية الديالكتيكية ، يرتد ، الى بساطة التفسير (العامى الشائع الذى اشرنا الى انه طابع فهم الانسان المتفلسف والعادى قبل سقراط لمفهوم علاقة الوجود بالزمان ، طبعا مع اغناء وتعميق وتوثيق له على أساس علوم مختلفة تقدمت، وجملة اعتبارات وحقائق ظهرت فيما بعد أولئك الطبيعيين اليونان،

---

(١٧٨) كانت : Immanuel Kant : Critique of Pire Reason TR. J.M.D. Meikle John. 1959, Part First, Sect. 11. 7. C. P. 50.

واميل بوترو : فلسفة كانت . ترجمة الدكتور عثمان أمين .القاهرة ١٩٧٢ ، ٦١ فما بعد ، وابراهيم زكريا : كانت او فلسفته النقدية : القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٧١ فما بعد .

(١٧٩) انظر الحاشية ١٧٨ اعلاه ، وسيطلع القارىء على راى افلوطين ، واوغسطين ، وابى البركات البغدادى المبرر لهذا .

والتى يمكن تلخيصها ــ اى ذلك المفهوم المشترك بين هؤلاءوبين الماديين الدياليكتيكيين ــ بان الزمان موجود وجودا موضوعيا خارجنا ــ ومع الاشياء فلسفيا ، اى كمفهوم فلسفىاو كحكم عام ، ولكنه يتبع حالة الموجود نفسه فيزيائيا ، فهو حالة من حالات الوجود الموضوعى او المادى للاشياء . وهو ــ كالوجود نفسه ــ لا بداية له ولا نهاية ، لان الوجود نفسه كذلك . ويمكن للقارىء ان يعتبر ما ذكرناه عن انشتاين فى رقم (رابعا) ادناه ، الفهم الدياليكتيكى للزمان . (١٨٠)

ومع ذلك فان من حق القارىء ان يعترض قليلا على بعض هذه الاستنتاجات اعنى ، اننا نقول الفلاسفة الطبيعيين والراى العامى قبل سقراط اكثر مما يقول هو نفسه . وهذا فيه بعض الحق ، فان الفكر الفلسفى والعامى قبل طاليس لم يبحث مفهوم الزمان منفردا . ولا نجد فيه نصوصا منفصلة او تاملا خاصا ، ولكن كون هذا الفكر لم يفعل ذلك ، مع ربط الزمان بالوجود ، واعتباره ازليا ابديا مثله ، وعدم الشك فى انه مظهر من مظاهر الوجود او الموجودات نفسها ، ربما كان دليلا فى حد ذاته على ما قلناه عنه . اما اذا كان البعض يعود بنا مرة اخرى الى المشكلة التى طرحناها فى كتابنا : من الميثولوجيا ((اعنى هل التفلسف له شروط وقيود ودرجة معينة ، لا يجوز بدونها ان يسمى ((الاعتقاد)) او ((التفكير)) او ((الموقف)) او ((فهم الاشياء)) تفلسفا وبالتالى ، فان اية معالجة للزمان لا تحاول فهمه كتصور مستقل عن تصور وجود الشىء وحده ، لا تعتبر معالجة فلسفية ، اقول اما اذا كان الحال هو هذا ، فيكون صحيحا ان نقول ان او فهم للزمان بهذا التحديد او الفهم الفلسفى لم يبدا الا مع افلاطون)) .

رابعا المذاهب الفلسفية فى الزمان :

اولا : مقدمة :

الكتابات الحديثة عن الزمان تضع المذاهب فى الزمان بشكل او بآخــر ، غير مقتصرة علــى الفكر القديم والوسيط ، بل مدخلة معه الفكر الحديث والمعاصر . ولما كان مجالنا يقف عند القديم والوسيط ، فاننا سنتخذ مقاييس اخرى للتقسيمات ، دون ان نهمل التقسيمات الشائعة السـابقة ، معتمدين على مؤرخى الفلسـفة القدامى ، ومعالجــات الفلاسفــة القدمــاء والوسيطين انفسهم لهذه المذاهب وتصنيفها .

على ان عرضا مركزا وعامــا ، للمذاهــب الحديثة فى الزمان يبدو مهما بسبب وضوح هذه المذاهب الحديثة ، من جهة ، ولالقاء ضوء على طبيعة المعالجة القديمــة للزمــان ومشاكلــه ، وسيفيدنا هذا العرض فيما بعد فى تلمس الفروق الاساسية بين المعالجتين القديمة والحديثة .

تختلف الاسماء دون المسميــات لهــذه المذاهب الحديثة ، فاحيانا يقال فى حقيقة الزمان ، هل له وجود موضوعى أم ليس له وجود ، ان المذاهب هى : المذهــب الوجــودى والمذهــب اللاوجودى (١٨١) او المثالى ، واحيانــا يكــون التقسيم على أكثر من اساس الوجود الموضوعى

---

(١٨٠) حول فكرة الزمان فى المادية الدياليكتيكية)) : خ ــ فاتالييف . المادية الدياليكتيكية والعلــوم الطبيعية . تعريب د. هنرى دكر . بيروت ، بلا تاريخ . الفصل الرابع : الزمان والمكان فى ضوء منجزاته العلم المعاصر . ص ١٨٤ فما بعد ــ ٢٢٩ ؛ وكذلــك : فردريك انجلز : انتى دوهرنغ . ترجمة د . فؤاد أيوب . دار دمشــق . دمشــق ١٩٦٥ ، ص ٥٩ فمــا بعــد ؛ وكونستانتينوف وآخــرون : الماديــة الدياليكتيكية . ترجمة فؤاد مرعى وآخرين ، دار الجماهير . دمشق (بلا تاريخ) ص ١٠٤ فما بعد ؛ وسبيركين وياخوت : اسس المادية الدياليكتيكية والمادية التاريخية . ترجمة محمد الجندى . موسكو (بلا تاريخ) ص ٣٥ فما بعد ؛ وغارودى : النظرية المادية فى المعرفة . تعريف ابراهيم قريط . دار دمشق . بلا تاريخ ، ص ٢٨٨ ــ ٣٠٦ ؛ ولاندو ورومر : ماهى نظرية النسبية . دار ((مير)) موسكو ١٩٧٤ ــ الفصل الرابع فما بعد ، ص ٣٥ فما بعد .

(١٨١) انظر : البير نصرى نادر : مبادىء الفلسفة ، بغداد ، ١٩٥٣ ، ص ٦٩ ــ ٧٠ ، ١٢٨ ــ ١٣٢

ام عدمه مثل ، نسبية الزمان أم مطلقيته ، هـل هو قبلى ام مكتسب ؟ بالاضافـة (١٨٢) الـى الاساس السابق . وقد يكون التقسيـم علـى أساس (١٨٣) علاقته بالآن .

واختصارا سنعتبر التقسيم مبنيا علـى اساس : الحل المثالى ، والحل الموضوعى ، غير ملتفتين الى تقسيمات البعض للمذاهب في ميدان الفلسفة ، مفصولة عندهم عن المذاهب (١٨٤) فى الفيزيـاء .

١ ــ الحل المثالى : يمثل ذلك هيوم وكانت : الزمان والمكان مجردان من المحتوى الموضوعى . كما يذهب الى هذا بعض المثاليين المعاصرين ، الذين يفسرون انشتاين تفسيرا مثاليا فيقولون اذا كانا نسبيين ، انظر ــ موقف انشتاين فيما سيلى ــ فهما لا يوجدان موضوعيا وانهما مقولتان ذاتيتان . كذلك بيركلى حيث يرى ان الزمان والمكان عبارة عن شكلين للانفعالات الذاتية . وزيادة فى توضيح مذهب كانت يرى ان الزمان والمكان شكلان سابقان خارج نطـاق التجربة ــ لتاملنا ، مشروطان بطبيعة وعينا ، انهما حدس خالص . وكما يقول جان فال فانه نسب الى الانسان ما نسبه اسبينوزا لله . والمكان والزمان كلاهما مجرد صورة للفهم الانسانى ، الاشياء تبدو لنا موجودة فى زمان ولكنها ليست كذلك فى ذاتها ، ونحن نعيش بالارادة خارج الزمان وان كنا فزيولوجيا تابعين للحتمية . ويذهب ماخ الى ان الزمان والمكان ليسا غير جملة من الاحساسات التى نظمناها نحن البشر . بينما يعتبر هيجل الزمان « نتاج » الفكرة المطلقة وكذلك المكان ، وهى عبارة عن مخلوقين خلقتهما « الفكرة » فى مرحلة معينة من مراحل تطورها ، بحيث كان المكان فى البداءة ثم الزمان فيما بعد ، وعلى هذا فهما منفصلان عن بعضهما . ويرى غارودى ان انشتاين فى فلسفته ، على العكس من فيزيائه ــ يتخذ مواقع ارنست ماخ وينتهى مذهبه الى ذاتية الزمان . لا زمان قبل الانسان وساعاته . فالزمان هو الذى يوجد فى الانسان وليس الانسان يوجد فى الزمان . ان المفاهيم ومنها مفهوم الزمان هى ابداع من ابداعات الذهن (١٨٥) البشرى . وسنعود الى انشتاين مرة اخرى . كذلك فان ليبنتز يرى أن الزمان مجرد تصورات ذهنية ، وحجة ليبنتز انه اذا كان الزمان مستقلا عن الاشياء التى تدوم فلا يمكننا أن نعلل لماذا خلق الله العالم فى اللحظة لتى خلقه فيها . والحل حسب ليبنتز : الزمان وآناته المتتالية وجد مع الخلق . ويذهب دوهامل الى ان فكرة الزمان والفضاء مجرد افكار وليسا باشياء حقيقية . ويعتبر برجسون الزمان الآلى المتجانس ، زمان الساعات عبارة عن اقحام فكرة المكان او الامتداد فى صميم فكرة الزمان ، فبسبب الحركة نتصور الديمومة ــ وهى الزمان الحقيقى عنده فى مقابل الزمان الآلى ــ على غرار المكان فنتصور ان هناك زمانا متجانسا ، وينقسم الى آنات ، ويتصرم .

٢ ــ الحل الموضوعى : يمثل ذلك نيوتن : الزمان والمكان لهما وجود مستقل عن المادة ولكنه موضوعى . انهما مطلقان. ها هنا التصور مادى ميكانيكى ، انه يفصل بين الزمان والمكان والمادة ، كلا عن الآخر . الزمان والمكان مستقلان عن المـادة المتحركة ، ولا يتبدلان اطلاقا ، ومطلقان . وقد علل هذا الفصل بين الزمان والمكان فيما بعده فى نظرية « التاثير

---

(١٨٢) انظر الحاشية السابقة عن مصادر فكرة الزمان عند المادية الديالكيتية ، فيما تقدم .

(١٨٣) جان فال : طريق الفيلسوف ــ السابق . ص ١٥٨ ــ ١٥٩

(١٨٤) عبد الرحمـن بدوى : الزمـان الوجودى . بيروت ١٩٧٣ . ص ٤٨ حيث يقول : بثلاثة مذاهب رئيسية عند السالفين فى الزمان : المذهب الطبيعى ويمثله ارسطو ، والمذهب النقدى او المتصل بنظرية المعرفة الذى اقامه «كنت» ثم المذهب الحيوى « برجسون » . هذا فى الفلسفة ، اما فى الفيزياء فمذهبان : المذهب المطلق يمثله نيوتن ، والمذهب النسبى يمثله اينشتين .

(١٨٥) غارودى : كتابة السابق ــ ص ٢٨٨ ــ ٢٩٠

من بعد)) . وكذلك يذهب ديكارت وسينوزا(١٨٦) الى انالزمان والفضاء حقيقتان ، وليسا فعل الذهن . لقد اعتبر ديكارت الذى اهتم بالمكان اكثر من الزمان ، المكان جوهرا ،بينما اعتبر الزمان حالة . واعتبر اسينوزا الزمان ــ مع انه ظاهرة مضطربة ــ الا انها او انه كامن فى تكوين الموناداذاته ينتقل من مدرك الى آخر .

انهما مظهران للوجود القائم بذاته الازلى الابدى .ومع اختلاف فى التصور ، يمكن اعتبار الزمان الحقيقى عند برجسون الذى هو الديمومة الواقعية ، والتدفق والسيلاندون وقفات او آنات ، الزمان الباطنى لتجربتنا وليس زمان الساعات ، اقول يمكن اعتبار هذا الزمان ليس فقطموضوعيا ــ نشوهه نحن بتصورنا له على اساس مكانى ، والى وذى وقفات ــ بل هو المادة التى صنع الواقع منهاذاته ، انه كل ، ولا انفصام بين الآنات فيه ، مثل سماعنا لحنا فهنا اتصال كامــل ، لا تقضى فيــه ، ولا ماض ولامستقبل ، عموما لا اجزاء فيه . ويجمع اكثرية الباحثين على ان انشتاين فى نظريته النسبية ، يفهم الزمان فهما موضوعياخالصا . فالزمان والمكان مطلقان ، لا بالمعنى السابق عند نيوتن ، بل بمعنى ان كل شىء مكانى زمانى . فهما مطلقانبالمعنى الفلسفى ، ولكنهما نسبيان فيزيائيا ــ اى يتوقفان على خصائص المادة المتحركة . ويذهب انشتاين الى انالعلاقات المكانية والزمانية الواردة فى الميكانيك التقليدى ليست صالحة الا من اجل الحركات ذات السرعات الصغيرةبالنسبة الى سرعة الضوء ، وبالتالى لا يمكن اعتبارها خواص شاملة للمكان والزمان . ان هذه العلاقات المكانيةالزمانية ترتبط بالسرعة . ان الاهمية الفلسفية لنظريــة النسبية العامة تتلخص بانها اعطت لوحة فيزيائية ملموسةعن تبعية خواص المكان والزمان للمادة ، وذلك باكتشافها الرابطة المباشرة بين قياسات الفضاء الرباعى الابعاد وحقلالجاذبية العامة ، كما انها بينت باكتشافها تابعية الفضاء المكانى الزمانى لتركيز الكتل ، الطابع المحدود للمفاهيمالتقليدية عن تجانس الفضاء ، ورتابة الزمن . ان نظرية النسبية العامة قد اظهرت هذه الرابطة بين الفضاء والزمنكنتيجة لتابعية خواص الفضاء المكانى الزمنى لتوزيع المادة وحركتها .

وتتبنى المادية الديالكتيكية المفهوم الموضوعى للزمان ،على اساس انه احد المظاهر الموضوعية لوجود المادة . وتتبنى مطلقية ونسبية انشتاين السابقة ، وان كانت النظريةالديالكتيكية عن الزمان والمكان سبقت انشتاين بكثير(١٨٧)، وقد سبق ان اشرنا الى خطوط نظرتها العامة هذه فيما تقدم.

أما فيمايخص علاقةالزمان بالآن أو مكوناتالزمان فيلخصها **جان فال** تلخيصا جامعا فىثلاثة مذاهب : **المذهب الاول :** الزمان يتالف من آنات: يمثل ذلك الفيثاغورية وبعض فلاسفة العرب ــ ولعله يقصد أصحاب النظرية الذرية من معتزلةواشاعرة والمتكلمين عموما وبعضالفلاسفة (١٨٨) القائلين بالذرة ــ وكذلك والى حد ما ديكارت وجيمس . فيذهب ديكارت الذى يقبل نظرية ارسطو أو افلاطون ، وان كان ابقى فكرة الابديةالافلاطونية التى هى عند افلاطون خارج الزمان، ولكنها عند ديكارت متضمنة في الآن ، فى اللحظةاقول يذهب ديكارت الى ان الشعــور الكامــن بالابدية ، هو الشعور بالآن . المهم عنده ليــسالزمان ، بل الآن ، فانتقال الضــوء ، وحــدس الكوجيتو ، وخلق الله لذاته تحدث ليس فى زمانبل فى الآن ، وديكارت هنا يهرب من الزمان ــ

---

(١٨٦) فى عرضنا لهذه المذاهب وممثليها لن نشير الىمصادرهم المباشرة ، لكثرتها ، ونكتفى بالاحالة على المصادر العامة السابقة سبيركين ص ٣٦ ــ ٣٨ ، وكونستانتينوف ص١٠٦ ــ ١٠٧ ، والبير نادر ص ١٢٩ فما بعد ، ص ٦٩ ــ ٧٠، وفارودى ص ٢٨٨ ــ ٢٩٠ ، وزكريا ابراهيم ص ٥٧ فما بعد،وجان فال ص ١٥٥ ــ ١٥٦ .

(١٨٧) انجلز : انتى دومرنغ ــ السابق ص ٥٩ فمابعد

(١٨٨) التفاصيل عن هذا المذهب : بنس : مذهبالذرة عند المسلمين . ترجمة محمد عبد الهادى ابو ريدة . القاهرة ١٩٤٦ : الكتاب كله .

كما يقول جان فال ــ الى الآن ، لان الزمان متصل بالذاكرة التى قد لا تكون معصومة من الخطأ ، ولان الحقيقة لا تدرك عنده الا اعتمادا على الحدس الذى لا يستغرق زمانا . ويضيف جان فال اننا نجد التأكيد على الآن عند كيركجورد ، ونيتشه مع اختلاف معنى الآن عندهما : الاول عنده الآن بمعنى دينى : أى الآن الذى يتجسد فيه الله ويصبح اللامتناهى متناهيا ، والثانى يقترن الآن عنده بشعورنا بالعود مرارا حسب نظريته فى العود الابدى . ونجد اهتماما بالآن كذلك عند بروست واندريه جيد وفرجينا وولف(١٨٩)

والمذهب الثانى : الزمان شىء متصل لايتألف اطلاقا من آنات ، يمثل ذلك برجسون ومواضع عند جيمس كذلك .

والمذهب الثالث : الآنات ليست مكونات الزمان ، بل عناصر يمكن تحليله اليها برغم عدم كونها من مكوناته . يتضح ذلك عند أرسطو(١٩٠) ولايبنتز . ويرى جان فال أن المذهبين الثانى والثالث يسيران معا فى مقابل المذهب الاول (١٩١) . واذكنا انتهينا من هذا العرض ، سنؤجل المقارنات بين طبيعة المعالجة الحديثة والقديمة الى نهاية عرض المذاهب القديمة فى الزمان .

ثانيا : المذاهب القديمة فى الزمان :

ربما يكون غريبا اننى سأبدأ فى ذكر ما تثبته الكتب الاسلامية المتأخرة نسبيا كالشيرازى والجرجانى والرازى المتكلم ، لاعود بعدها الى ماتذكره الكتب المتقدمة مثل أفلوطين وأرسطو الخ . وعذرى أن الكتب المتأخرة جامعة ، ومحددة ومصفاة ، ان صح التعبير ، او لنقل ناضجة .

اولا : حسب الشيرازى : يذكر الشيرازى عن « شفاء » ابن سينا جملة مذاهب ، ثم يضيف اليها مذاهب اخرى مما استحدث بعد ابن سينا . يقول الشيرازى :« ذكر الشيخ فى الشفاء ان من الناس ١ ــ من نفى (١٩٢) وجود الزمان مطلقا . ٢ ــ ومنهم من اثبت له وجودا، لا (١٩٣) على انه فى الاعيان بوجه من الوجوه ، بل على انه امر متوهم. ٣ ــ ومنهم من جعل له وجودا ، لا على انه أمر واحد فى نفسه ، بل على انه نسبة ما من جهة ما لامور ايها كانت الى امور اخرى ايها كانت تلك اوقات لهذه ، فتخيل ان الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر ، اى عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس وحضور انسان . ٤ ومنهم من وضع له وجودا وحدانيا على انه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته . ٥ ــ ومنهم من جعله جواهر جسمانيا هو نفس الفلك

---

(١٨٩) جان فال : ص ١٥٩ ــ ١٦٠ ،

(١٩٠) سنوضح راى ارسطو . واشارات فال غير كافية

(١٩١) جان فال ص ١٥٨ ــ ١٥٩ ولمزيد من التفاصيل، بالاضافة الى الكتب السابقة ، ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية . ترجمة د. فؤاد زكريا . القاهرة ١٩٦٨ ، الفصل التاسع . وزكريا ابراهيم : برجسون . القاهرة ١٩٥٦ ص ٥٧ فما بعد ، وبدوى ــ السابق ص ١٣٩ فما بعد .

(١٩٢) الترقيم من عندى

(١٩٣) فى الاصل : الا

الاقصى . ٦ ـ ومنهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة . ٧ ـ ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات ٨ ـ ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا ، اى دورة واحدة .فهذه هى المذاهب المسلوكة فى الاعصار السابقة فى ماهية الزمـان التى احصاها(١٩٤) فى الطبيعيات » . ويضيف الشيرازى ٩ ـ مذهب ابى البركات البغدادى الذى ذهب الى ان الزمان مقدار الوجود »(١٩٥) .

ويوضح الشيرازى ان المذهب الثالث هو مذهب الاشاعرة من المتكلمين . وان المذهب الرابع فهم منه عند البعض بان الزمان هو وجود مفارق وهو واجب الوجود بذاته ،وهذا مذهب جمع من متقدمة الفلاسفة . وفهم عند آخرين، افلاطون واشياعه « انه من الطبائع الامكانية (اى انه ممكنلا واجب بذاته) ، لكن لا على ان يعتريه تعلق بالمادة بـل على انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة .. ومشرع الفريقين استحالة ان يقع تغير فى ذات الزمان والمدة اصلا ، ما لم يعتبر نسبه ذاته الى المتغيرات ، فليس ذاته ، انلم يقع فيها شىء من الحركات والتغييرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد . وان حصلت لها قبليات وبعديات لا منجهة التغير فى ذات الزمان والمدة ، بل من قبل تلك المتغيرات. لم ان اعتبرت نسبته الى الذوات الدائمة الوجود المقدسةعن التغير سمى من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات. والتغيرات من حيث حصولها فيهفذلك هو الدهر الداهر ، وان اعتبرت نسبته الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان(١٩٦) ١٠ ـ ويضيفمذهبا عاشرا هو مذهب المتوقفين المتحيرين مثل فخر الدين الرازى(١٩٧) ١١ ـ ثم مذهب ارسطو نفسه ان الزمان هومقدار(١٩٨) الحركة . وواضح ان المذهب الخامس هو مذهب الشيرازى نفسه ، كما سنوضح فيما بعد .

اما المذاهب فى الآن وتعلقه بالزمان ، فان ما ينقله الشيرازى هنا ، هو حرفيا ما يذكره فخر الدين الرازى ، وسيأتى(١٩٩) .

ثانيا ـ حسب المواقف للايجي بشرح السيد الجرجانى

قبل ان يذكر الايجى المذاهب يذكر ان المتكلمين انكروا الزمان ويورد لهم حجتين ، والردود عليها(٢٠٠) ثم حجج الحكماء على وجود الزمان بوجهين ، ثم الردود عليها(٢٠١)ثم يذكر المذاهب فى المقصد الثامن بعنوان : فى حقيقة الزمان، وهى اى المذاهب(٢٠٢) : ـ « (احدها قال بعض قدماء الفلاسفة) اى الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجبا بالذات .. (وثانيها) اى ثانى المذاهب فى حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل) اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا .. (وثالثها انه حركة الفلك الاعظم ..) ..(ورابعها) وهو المشهور فيما بين القوم (ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم ..) .. (وخامسها)اى خامس المذاهب فى حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة)

---

(١٩٤) الشيرازى . الاسفار الاربعة . ج ٣ سفر اول طهران ١٣٨٣ ص ١٤١ ـ ١٤٤

(١٩٥) كذلك . ص ١٤٤

(١٩٦) الشيرازى ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ، ويوضح الرازى مثل هذا فى رده على ارسطو كما يخبرنا الشيرازى ص ١٤٦

(١٩٧) شيرازى ص ١٤٥ ، وسنوضح مذهب الرازى فيما بعد .

(١٩٨) شيرازى ص ١٤٥

(١٩٩) شيرازى ـ فصل ٣٦ فى حقيقة الآن ص ١٦٩ ، ١٧٣ ـ ١٧٤

(٢٠٠) المواقف وشرح الجرجانى وآخـرين عليـه .اسطنبول ، ١٢٨٦ . ص ٤٦١ ـ ٤٦٧ .

(٢٠١) كذلك المواقف ص ٤٧٣

(٢٠٢) مابين قوسين متن الايجى والباقى شرح الجرجانى .

وهو (انه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم ازالةالابهامه (وقد يتعاكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخر ىذاك بهذا وانما يتعاكس (بحسب ما هومتصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذى هو السائل(مستحضرا لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله (ثم اذا قالغيره : متىطلع الشمس؟يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد) دون طلوعها الذى سال عنه (ولذلك) اى ولان الزمان متجدد معلوميقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الىاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده (فيقولالقارىء لاتينك قبل ان تقرا ام الكتاب) وتقول (الحرة لبث فلان عندى قدر ما تفزل كبة) ويقول (الصبى ينطبخالبيض اذا عددت ثلثمائة) .. (وعلى هذا كل) من الاقوام (بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده يقدر غيره) (٢٠٣) .

ثالثا ــ حسب فخر الدين الرازى : يذكر مذهبينرئيسيين : اولا : من ينكر وجود الزمان ، ويورد خمسة ادلة لذلك مع رد ابن سينا عليها ، ومواقف الرازى من كليهما ، لصالح وجود الزمان . (٢٠٤) . ثانيا ــ المثبتون للزمان ومذاهبهم مع ادلتها ، ثم يورد ادلة مثبتى الزمان ، وهىحجتان مع الشكوك عليها والرد على الشكوك . (٢٠٥)

ومذاهب المثبتين للزمان عنده قسمان كبيران ايضا :(أ) (٢٠٦) من يقول انه جوهر ، وهؤلاء منهم من يقول انه واجب الوجود (أ ــ ١) . ومنهم من يقول انه هو الفلك(١ ــ ٢) (ب) من يقول انه عرض وهؤلاء منهم من يقول انه الحركة (ب ــ ١) ، ومنهم من يقول هو عرض غيرالحركة (ب ــ ٢) . ثم يورد ادلة كل من أ ــ ١ ، أ ــ ٢ ، ب ــ ١ ويرد عليهم لصالح(٢٠٧) ب ــ ٢ .

وقيمة الادلة هنا تاريخية ، ولا تعبر عن رايه النهائى،حيث انه يفضل مذهب افلاطون ، وهو ان الزمان جوهر ، كما سنرى . ولذلك نورد هنا هذه الادلة لدلالتها العامة علىالمذاهب ، مؤجلين عرض رايه النهائى فيما بعد عند عرض مذهبه :

١ ــ يورد حجة أ ــ ١ اى ان الزمان جوهر مجرد هوواجب الوجود لذاته : لان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال ، وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود .وبيان ذلك : اننا لو فرضنا عدم الزمان كان عدمه لا محالة بعد وجوده ، وتلك البعدية بعدية زمانية ، فهو موجود عندمافرض معدوما ، فاذا فرض عدمه يوجب لذاته وجوده ، وذلك محال ، فقد لزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال،فهو واجب الوجود لذاته ، فثبت انه جوهر قائم بنفسه غنى عن الموضوع . ثم الحركة ان حصلت فيه ووجدتلاجزائها اليه نسبة يسمى زمانا ، وان لم توجد الحركة فهو الدهر . ويرد على الحجة بأن الزمان منقض ، والا لكانالشىء الذى حدث الآن فهو قد حدث فى زمان الطوفان ، وحينئذ لا يكون شىء من الاشياء قبل شىء ، وكل ذلـكيدفعه الحس . والمنقضى ليس واجب الوجود لذاته ، لان واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم فضلا عن انيكون تقضيه (٢٠٨) وسيلانه واجبا . وواضح ان اصل هذا

---

(٢٠٣) النص طويل ، وفيه ادلة كل ، والرد عليهم .ص ٤٧٢ ــ ٤٧٨ ، وهى فى الغالب تكرار لاقوال وردود فخر الدين الرازى ، مع اضافة رد الشيرازى . على المذهبالرابع ، بينما يتبنى صاحب المباحث ــ الرازى ــ المذهب الرابع . وسنورد التفاصيل فى عرض مذهب الرازى .

(٢٠٤) الرازى : المباحث المشرقية . طهران ١٩٦٦ ،ج ١ ص ٦٤٢ ــ ٦٥١

(٢٠٥) الرازى ــ المباحث المشرقية . ج ١ ص ٦٥٤ــ٦٥٨

(٢٠٦) الترقيم من عندى

(٢٠٧) المباحث ج ١ ص ٦٥١ فما بعد

(٢٠٨) المباحث . ج ١ ص ٦٥١ ــ ٦٥٢

الدليل موجود عند ارسطو واتباعه ، دون ان يتنحوا عنه انالزمان جوهر او واجب الوجود ، بل هو عرض عندهم للمتحرك وللحركة . (٢٠٩)

٢ ـ أ ـ ٢ ـ الزمان جسم هو الفلك . دليلهم : انكل شيء في الزمان ، وكل شيء في الفلك . ورده : لايقتضي هذا أن يكون الزمان فلكا ، بل يقتضي ان يكون بعض مافيالزمان موجودا في الفلك . على ان المقدمة الكبرى كاذبة ، فان الفلك شيء ، وليس في الفلك .

٣ ـ (ب ـ ١) الزمان عرض وهو نفس الحركة : لهمحجتان : احداهما ان الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل، والحركة كذلك . ورد الرازي : ان الموجبتين في الشكل الثانيلاتنتجان ، لصحة اشتراك المختلفات في بعض الامور . وثانيهما : قالوا : ان من لايحس بالحركة لايحس بالزمان ،كما في حق اصحاب الكهف ، وكذلك المتمادي في النظر يستقصر الزمان لامحالة لانمحاء الحركة عن ذهنه ، وبالعكسالمغتم يستطيل الزمان لبقاء اثر الحركة في ذهنه . ورد الرازي : انه لايلزم من ملازمة الزمان والحركة في بعضالمواضع اتحادهما . ويورد اربعة فروق بين الزمان والحركة : الاول : انه قد تكون حركة اسرع من حركة وابطأ منها ،ولا يكون زمان اسرع من زمان ولا ابطأ ، بل اطول واقصر . الثاني : انه قد تكون حركتان معا ، ولا يكون زمانان معا .الثالث : ان الحركتين المختلفتين قد تتحدان في الزمان . الرابع : ان الزمان يصلح ان يوجد فيه جزء من اجزاءالحركة السريعة ، والحركة لاتصلح لذلك ، فانه يقال : السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقصر ، ولايصح انيقال (٢١٠) في حركة اقصر .

اما عن « الآن » وعلاقته بالزمان ، فيكرس لهما الفصلالسابع والستين في حقيقة الآن ، والفصل السبعين . وهو هنا يقتصر على عرض تصورين للزمان متكاملين ، وهما تصورارسطي بحق ، بمعنى ان الزمان متصل والآن القاطع ، كحد او بداية ونهاية ، هو تصوري وليس جزءا من الزمان ، واماالآن الذي بسيلانه يكون الزمان ، فهو جزء من الزمان بمعنى الكون في الوسط مثل الحركة (٢١١) وسنوضح ذلك فيعرض مذهب أرسطو .

رابعا : المذاهب حسب ابي البركات البغدادي :المذاهب كلها عنده ثلاثة ؛ وكلها تتفق على وجود الزمان ؛ اما احتمال عدم وجوده الزمان ، فيرده ابتداء ببداهة العقول. (٢١٢) والمذاهب الثلاثة هي : أ ـ انه جوهر . ب ـ انه عرض : هو الحركة . او انه مقدار الحركة ، او انه عرضموجود في الاذهان . ج ـ انه ليس جوهرا ولا عرضا . والبغدادي يورد أدلة كل فريق وموقفه هو منها . وواضحانه يذهب الى انه جوهر ، هو استمرار الوجود نفسه او هو مدة (٢١٣) الوجود نفسه . وبما ان انتصاره للمذهب(أ) هو قوام مذهبه ، فسنؤجل عرض ادلته وردوده الى عرض رأيه .

اما في موضوع الآن فنجد عنده شبها بما نقلناه عن جانفال : يقول : المذاهب في الآن ثلاثة (٢١٤) : ١ ـ ان الآن هو الجوهر الفرد ، وان الزمان يتكون منها ، وانه لذلك كممنفصل ، وان حقيقة الزمان هو الآن ، او ان الآن شيء حقيقي ، هو جوهر الزمان . وهو موقف أصحاب الذرة منالمتكلمين دون أن يذكرهم . ٢ ـ الزمان ليس متكونا من الآن ، والآن وهمي ، والزمان متصل ؛ وهو هنا يعرض مذهب ارسطوفي الآن دون أن يذكره . ٣ ـ ان الزمان قار وثابت ، والتبدل

---

(٢٠٩) سنوضح ذلك في عرض مذهب ارسطو .

(٢١٠) مباحث ص ٦٥٢ ـ ٦٥٣

(٢١١) كذلك ص ٦٧٠ ـ ٦٧٥ .

(٢١٢) ابو البركات البغدادي ـ المعتبر في الحكمة ـحيدر آباد ، ١٣٧٥ ج ٢ ص ٦٩ ج ٣ ص ٣٦

(٢١٣) كذلك ج ٢ ص ٧٣ ـ ٧٧

(٢١٤) الترقيم من عندي .

ليس فيه ، بل فى المتبدلات المتغيرات بالقياس عليه ؛ والآن هنا بمعنى الدهر والسرمد ، والثبات الدائم (الآن بمعنى افلاطوني كما سنرى) فى عرض مذهب افلاطون ؛ وسنوضح المعنى الثالث عند عرض رأى أبي البركات .

خامسا ـ بحسب ابن رشد : مع ان ابن رشد لايذكر المذاهب فى شكل مفصل ومقصود ، بل من خلال اثبات رأيه وهو رأى ارسطو نفسه فى الزمان (٢١٥) بلا زيادة ، فانه يذكر : يعتبر الزمان عرضا هو الحركة ويرد عليه ، (٢١٦) ومن يعتبر الزمان هو مقدار الحركة وهو رأيه ، ومن يعتبره جوهرا (٢١٧) ويرفضه . كما ان ابن رشد ، لايذكر مذهب نفاة الزمان ، لان وجوده عنده امر بديهى . (٢١٨) .

وفى موضوع الآن : يرفض ان الزمان مكون من جواهر فردة ، او ان الآن وجودى ، ولا ينقسم ؛ (٢١٩) ويورد حجة الحركة والسرعة ـ كما سنوضح فى عرض مذهبه ـ وعنده ان الزمان متصل وليس منفصلا ، ويفهم الآن بالمعنيين اللذين (٢٢٠) ذكرتهما عند الرازى .

سادسا : المذاهب حسب مصادر اسلامية متفرقة : يذكر الازرقي جملة مذاهب فى الزمان ، كنا قد نقلنا بعضها فى المعنى اللغوى فيما تقدم من هذا البحث ، والمذاهب هى : ١ ـ ان الزمان هو دوران الفلك ٢ ـ انه حركات (٢٢١) الفلك ٣ ـ انه مدة تعدها حركة الفلك بالمتقدم والمتاخر .« قال والعدد على ضربين : عدد يعد غيره وهو مافى النفس وعدد يعد بغيره ، والزمان مما يعد بغيره ، وهى الحركة لأنه على حسبها وهيئتها وكثرتها وثباتها . وانما صار عددا من اجل الاول والآخر الموجودين فى الحركة . والعدد فيه أول وآخر . فاذا توهمنا الحركة توهمنا الزمان ، واذا توهمنا الزمان توهمنا الحركة ، وانما صار عدد حركة الفلك دون غيرها لانه لاحركة اسرع منها ، وانما يعد الشيء ويذرع ويكال بما هو أصغر منه . قال والزمان عدد ، وان كان واحدا ، لانه بالتوهم كثير فيكون ازمنة بالقوة والوهم لا بالوجود والعمل » . وعنده أن هذا يقارب ماحكاه ابوالقاسم عن معنى الزمان عند أبى الهذيل من أنه مدى ما بين (٢٢٢) الافعال . وهذا هو رأى الاسكندر الافروديسي بنقل حنين بن اسحاق . (٢٢٣) ٤ ـ الزمان ـ عند بعض المتكلمين ـ تقدير الحوادث بعضها ببعض . (٢٢٤) ٥ ـ الزمان ليس بجسم ولا عرض ، بل هما اى الزمان والمكان مطلقان ، وجوهران قائمان بنفسيهما ، وهو مذهب (٢٢٥) محمد بن زكريا الرازى ، ولكن الازرقي فى الواقع يعرض صورا متعددة للقائلين بان الزمان جوهر ، احدهما هو مذهب الرازى ، والآخر : هو انه كما حكى بعضهم عن قوم من الاوائل « ان الدهر والخلاء قائمان فى فطر العقول بلا استدلال ، وذلك ان ليس من عاقل الا ويجد ويتصور فى عقله وجود شيء للاجسام بمنزلة الوعاء والقراب ، ووجود شيء يعلم المتقدم والمتاخر ، وان وقتنا ليس هو وقتنا الذى مضى، ولا الذى يكون من بعد ، بل هو شيء بينهما ، وان هذا الشيء هو ذو بعد وامتداد . وقال : قد توهم قوم ان الخلاء هو المكان وان الدهر هو الزمان ، وليس الامر كذلك باطلاق ، بل الخلاء هو البعد الذى خلا منه الجسم ويمكن ان يكون فيه الجسم . واما المكان فالسطح المشترك بين الحاوى والمحوي. واما الزمان فهو ماقدرته الحركة من الزمان الذى هو المدة

---

(٢١٥) ابن رشد : رسائل ابن رشد ـ السماع الطبيعى . حيدر آباد ١٣٦٦ ، ص ٤٦ فما بعد ،
(٢١٦) كذلك ص ٤٧
(٢١٧) ابن رشد ـ رسائل ـ ما بعد الطبيعة . ص ٤٠
(٢١٨) سماع ص ٤٦ ، ١١١
(٢١٩) سماع ص ٧٦ ـ ٧٩
(٢٢٠) كذلك ص ٧٦ ـ ٧٩
(٢٢١) الازرقى : الازمنة والامكنة . حيدر آباد ١٣٣٢، ص ١٤٠
(٢٢٢) انظر المعنى اللغوى اعلاه .
(٢٢٣) الازرقى ص ١٤١
(٢٢٤) انظر المعنى اللغوى أعلاه
(٢٢٥) الازرقى . ص ١٤٤ ـ ١٤٥

غير المقدرة ، فصرفوا معنى الزمان والمكان المضافين الى المطلقين وظنوا انهما هما ، والبون بينهما بعيد جدا ، لان المكان المضاف هو مكان هذا المتمكن وان لم يكن متمكن لم يكن مكان . والزمان المقدر بالحركة يبطل ايضا ببطلان المتحرك ويوجد بوجوده ، اذ هو مقدر حركته . فاما المكان باطلاق فهو المكان الذي يكون فيه الجسم وان لم يكن . والزمان المطلق هو المدة قدرت اولم تقدر ، وليس الحركة فاعلة المدة، بل مقدرتها ، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه . قال : فقد بان انهما ليسا عرضين ، بل جوهرين ، لان الخلاء ليس قائما بالجسم ، لانه لو كان قائما به ، لبطل ببطلانه ، كما يبطل التربيع ببطلان المربع . فان قال قائل : ان المكان يبطل ببطلان المتمكن ، قيل له اما المضاف فانه كذلك ، لانه انما كان مكان هذا المتمكن ، فاما المطلق فلا ، الا ترى ان لو توهمنا الفلك معدوما ، لم يمكنا ان نتوهم المكان الذي هو فيه معدوما بعدمه ، وكذلك لو ان مقدار مدة سبيت كان ، ولم يقدر مدة يوم آخر ، لم يكن في ترك التقدير بطلان مدة ذلك اليوم الذي لم يقدر ، بل التقدير نفسه ، فكذلك ليس في بطلان الفلك او في سكونه مايبطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة والدهر . فقد ينبغي انهما جوهران ، لاعرضان ، اذ كانا ليس بمحتاجين الى مكان ولا الى حامل ، فليسا اذا بجسم ولا عرض ، فبقيا ان يكونا (٢٢٦) جوهرين » . « وزاد على هذا الوجه بعضهم فقال : طبيعة الزمان من تأكيد الوجود في ذاتها وقوة الثبات في جوهرها بحيث لايجوز عدمها رأسا ، ولم تكن قط معدومة اصلا ، فلا بدء لها ولا انتهاء ، بل هي قارة ازلية » ــ الا ترى ان المتوهم لعدم الزمان لم يخلص له وهمه الا اذا ثبت مدة لا زمان فيها ، والمدة هي الزمان ، فالزمان من الواجبات الازليات ، لا الممكنات (٢٢٧) ــ « فهذا ماحكي عن الاوائل ، وابن زكريا المتطبب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ماذكرناه عنهم ، ولم يبين بيانهم ، ولا بلغ غايتهم ، فلذلك جعل تابعا لهم » . هذا هو نص الازرقي ، ومنه يتبين ان الذين يقولون بان الزمان جوهر ، وليس بجسم ولا بعرض ، فريقان : فريق يعتبر الزمان والمكان جوهران ازليان مع الله ، وفريق ، يعتبر الزمان واجب الوجود . والحقيقة ، ان ماساقه الازرقي من صور هذا المذهب لا يرقى الى القول ان الزمان او المدة هو الواجب الوجود بذاته ، كما نقلنا عن الشيرازي وسواه . وجميع صور المذهب بنقل الازرقي تؤدي الى ان الزمان ازلي أبدي ، وجوهر مطلق ، لا تعلق له بالحركة او بالاجسام ، بل هذه تكون ذات زمان بالقياس اليه ، والتغير يحصل فيها ، وكذلك العدد ، لافيه ، وهو موجود حتى لو لم يوجد اي جسم او متزمن . ٦ ــ ويقول ان بعض المنطقيين ذكر ان الزمان لاحقيقة له ، وهو في الحقيقة معدوم الذات ، « واحتج بان الوجود لشيء اما ان يكون بعامة اجزائه كالخط والسطح ، او بجزء من اجزائه كالعدد والقول . وليس يخفى علينا ان الزمان ليس يوجد بعامة اجزائه : اذ الماضي منه تلاشي واضمحل ، والغابر (٢٢٨) منه لم يتم حصول بعد . وليس يصح ايضا ان يكون وجوده بجزء من اجزائه : اذ الآن في الحقيقة هو حد الزمانين وليس بجزء من الزمان ، وكيف ... ، فاما ان يتوهم جزء على الاطلاق غير مناسب الكله ، يكون مقدارا له نسبة الى كله ، كان يكون جزءا من مائة يجوز ان يعد جزء . ولسنا نشك ان حقيقة الجزء هو ان فممتنع محال . وليس الآن في ذاته بذي قدر مناسب لما يفرض من الزمان الآتي والماضي ، ولو وجد له قدر ما ، لصلح ان يجعل قدره عيارا يمسح به الكل ، حسب جواز ذلك على كافة ما يعد جزء من الشيء ، واذا لم يكن الآن في جوهره ذا مقدار اصلا ، والجزء من الشيء لا يجوز ان يعرى من المقدار ، فليس الآن بجزء من الزمان ، واذا كان الامر على ذلك ، فالزمان اذا ليس يصح وجوده ، لابعامة اجزائه ، ولا ببعض اجزائه . وان شيئا يكون طباعه بحيث لا يوجد باجزائه كلها ، ولا ببعض منها فمن المحال ان يلحق بجملة الموجودات . واذا كان ذات الزمان غير موجود اصلا ، فليس بجائز ان نعده في الكميات ، فان مالا وجود له ، لا آنية له ، والذي لا انية له لا يوصف بوقوعه تحت شيء من المقولات .

هذه هي المذاهب بنقله ، ويرد على المذاهب كالآتي : ١ ــ من قال انه الفلك اخطأ ، لان الافلاك كبيرة ــ ويصح ايضا كثيرة (٢٢٩) في الحال ، وليست الازمنة كبيرة ــ او كثيرة ــ في الحال ، لان الزمان ماض ومستقبل وحاضر ، والفلك ليس

---

(٢٢٦) الازرقي ، ص ١٤٨ ــ ١٤٩

(٢٢٧) مابين شارحتين بتصرف وليس نصا .

(٢٢٨) الصحيح : القادم ، وليس الغابر .

(٢٢٩) قراءة ثانية مني .

كذلك . ٢ ـ ومن قال حركات الفلك هى الزمان ، فهو غلط ،لان اجزاء الزمان اذا توهمت كانت زمانا ، واجزاء الحركة المستديرة اذا توهمت ، لم تكن حركة مستديرة ؛ ولان الحركةفى المتحرك وفى المكان الذى يتحرك اليه المتحرك ، والزمان ليس هو فى المتحرك ولا فى المكان الذى يتحرك اليه المتحرك ،بل هو فى كل مكان ؛ ثم قد يكون حركة اسرع من حركة ... ، والبطء والسرعة لا يكونان فى الزمان ، لان الحركة السريعةهى التى تكون فى زمان يسير ، والبطيئة هى التى تكون فى زمان كثير (٢٣٠) .

٣ ـ ويرد على راى المتكلمين ـ وهو رقم (٤) اعلاه ـ القائل ان الزمان تقدير الحوادث ... بقوله : ((ان هذا القائل جاء الى فعلين وقعا فى وقت واحد ، فعرف الوقتمرة بالاضافة الى هذا وجعل الآخر موقتا به ، ومرة بالعكس ، ولم يتعرض للزمان وكشف حده وضبطه ، وهذا كما يقال :حججت عام حج زيد ، وحج زيد عام حججت . ومن الظاهر ان العام غير الحجين ، وانهما انما وقعا فيه)) (٢٣١) .

٥ ـ ويرفض مذهب من يقول ان الزمان جوهر ، فيردعلى مذهب القائلين بقدماء خمسة او اربعة ، الرازى او سواه . ونقده لعموم مذهب الرازى لا غرض لنا به هنا ،فهو يرفض قدماء مع الله ، ويعتبر اختصاص الله بالقدم (٢٣٢) دليل وجوده ، وبدونه لا يمكن الوصول الى معرفةالله . اذ هو غير ظاهر للعيان والحواس . وبالنسبة لقدم المدة والخلاء ، يقول الازرقى : ماذا يعمل ـ اى الرازى ـ بجوهر لا فاعل ولا منفعل ، ولا فعل له ولا انفعال ؟ (٢٣٣) . وينكر الخلاء أو المكان الذى هو قبل الاجسام او الخالىمنها ، كما ينكر وجود مدة او زمان بدون اجسام او متزمنات. والاحالة الى مكان بدون متمكن او مكان مطلق يبقى اذا ارتفعالمتمكن ، وكذلك الاحالة الى مدة مطلقة هى جوهر ، لاترتفع بارتفاع العالم ، كلاهما احالة على شيء لا الادراك يثبته ، ولاالوهم يتصوره (٢٣٤) .

ويمكن الرجوع الى ((المعنى اللغوى)) حيث ذكرنا هناكالمذاهب حسب الاشعرى : مذهبابى الهذيل انه الفرق ما بين الاعمال ؛ ومذهب الجبائى ، انه حركة الفلك ؛ ومن قال انـهعرض ، مع التوقف عما هـو . وكذلك المذاهب حسب البلخى ، : انه حركة الفلك ، وهو قول المسلمين وكذلكمذهب افلاطون ؛ ومذهب من قال : الزمان ليس بشيء . وكذلك بحسب نقل الخوارزمى : مذهبان : مذهب انـهلاتوجد مدة خالية من الحركة الا بالوهم ، ومذهب ان المدة هى الزمان المطلق لاتعدها الحركة ، وتوجد بدون الحركة .وكذلك بحسب البيرونى ، حيث يذكر مذهب الرازى الطبيب فى الزمان المطلق او المدة او الزمان المحدود التابع للحركةوالاجسام ؛ ثم مذهب من انكر الزمان ؛ ومذهب ثالث : ان الزمان جوهر قائم بذاته (٢٣٥) .

سابعا : بحسب اوغسطين : المذاهب : الزمان هـوالحركة عموما ؛ الزمان هو حركة الشمس ؛ الزمان مقدار ؛ ومذهب اوغسطين انه مقدار ، ولكن ليس للحركة ، بل للذهننفسه كما سنوضح فى عرض مذهبه .

ثامنا : بحسب افلوطين : يذكر افلوطين فى تساعياته ،فى معرض شرح مذهبه هو ، ثلاثة مذاهب : الزمان هـو الحركة ، او انه المتحرك ، او انه بعض مظاهر الحركة .اما مذهبه هو فهو ان الزمان جوهر لاعرض ، وهـو حياة النفس الكلية . وسنوضح مذهبه وموقفه من هذه المذاهبفيما بعد عند عرض مذهبه ومذهب اتباعه .

---

(٢٣٠) الازرقى ص ١٤٠

(٢٣١) الازرقى ص ١٤٤

(٢٣٢) اوضحنا ذلك وسبب اصرار المتكلمين على انالقدم اخص صفة لله فى كتابنا ـ بالانجليزية ـ السابق . القسم الثانى ، الفصل الاول ص ١٩١ فما بعد .

(٢٣٣) الازرقى ص ١٤٤ ـ ١٤٥

(٢٣٤) الازرقى ص ١٥٠ ـ ١٥١

(٢٣٥) انظر عن هؤلاء وكتبهم المعنى اللغوى اعلاه .

تاسعا : بحسب نقل ارسطو : نجد عنده من ينفىالزمان وحججهم ؛ ثم استناده هو الى الحس لاثبات وجوده ؛ ثم قول من يراه موجودا ، والمذاهب حسب هؤلاء الاخرين :انه الحركة ، او انه الفلك ؛ او انه دورة الفلك . وواضح ان حجج اصحاب هذه المذاهب لاثبات دعاواهم ، مثل النفاة ،او من يقول انه الحركة او الفلك الخ ، فى الكتب التى ذكرناها سابقا ، حجج موجودة بشكل او بآخر عند ارسطو ،وهو أحد مصادرها (٢٣٦) الاكيدة . اما عن الآن وعلاقته بالزمان ، فان ارسطو يتكلم عن الآن بمثل ماوجدناه عندالرازى المتكلم سابقا ، اعنى ان الزمان متصل ، وان الآن هو باعتبارين : وهمى ، وآخر يصنع الزمان بسيلانه ، وينكرارسطو ان الزمان مكون من آنات لاتنقسم ، اى ينكر النظرية الذرية . وحتى الحديث عن الآن بمعنى الاستمرار فى الآن ،بمعنى الثبات ، والدهر ، اى اللازمنية ، نجد له اساسا عند ارسطو ، فيما يخص الله ، الذى هو فوق الزمان عنده او لا زمنى ، كما سنوضح فى عرض مذهبه واتباعه .

هذه هى المذاهب بحسب نقل الناقلين ، منذ ارسطوحتى الشيرازى ، واذا نظرناها مليا نجد – اذا تركنا التكرار والفروق الطفيفة فى عرضها – مايلى :

١ – ان المذاهب الرئيسية هى : ا – من ينكر وجودالزمان ، ويعتبره وهميا او من عمل الذهن فقط . وذهب بعض هؤلاء الى انه عرض ، للحركة وللمتحركات ، ولكنه من صنع النفس ، ولا وجود له بدون الاجسام والحركات من جهة ، ولا بدون النفس الذى تتوهمه من جهة اخرى . ويمثل هذا الراى : اوغسطين ، والازرقى ، وابن حزم والغزالى ، والكندى ومجموعة من المتكلمين . وسنوضح بعض الاختلافات فيما بين هؤلاء من خلال عرض ارائهم ضمن هذا المذهب . ب – من يعترف بوجود الزمان الموضوعى . وهؤلاء ينقسمون الى : (ب – ١) الزمان جوهر ، سواء فهم انه واجب الوجود بذاته ، اوفهم بمعنى القديم مع قدماء آخرين ، اوفهم بمعنى انه المدة المطلقة لما هو ليس زمانيا او فهم بمعنى انه مدة وجود الشيء اى موجود كان ذلك الشيء . وكل هذا سيتضح عند عرض راى افلاطون واتباعه ، بدرجات ، الرازى الطبيب ، والبغدادى (ابو البركات) ، والرازى المتكلم . (ب – ٢) الزمان جوهر هو حياة النفس الكلية ، افلوطين ، الاخوان ، والشيرازى وسيائى البيان . (ب –٣)الزمان عرض ، وهو مقدار الحركة بحسب التقدم والتاخر : ارسطو ، ابن سينا ، ابن رشد ، كما سنوضح . واذا اعتبرناكلا من هذه مذهبا ، صار عندنا اربعة مذاهب رئيسية هى :

ا – منكرى الزمان ، وانه وهمى ، ب – انه جوهر ،وله وجود موضوعى مستقل .

جـ – كذلك له وجود موضوعى وانه جوهر ، ولكنه حياةالنفس الكلية ، د – كذلك له وجود موضوعى ، ولكنه عرض، ومقدار للحركة . هـ – يضاف الى هذه مذاهب متفرقة :مثل مذهب التوحيدى ، وابى العلاء المعرى ، وابن تيمية .

• • •

واذا نظرنا الى هذه المذاهب بمنظار حديث، وجدنا اننا نعود مرة اخرى الى المذهبين الكبيرين اللذين ذكرناها عند الكلام عن المذاهب الحديثة فى الزمان : اعنى : المذهب المثالى ، الزمان تصور ذهنى ، والمذهب الوجودى ، ان الزمان له وجود موضوعى . وفيما عدا (ا) أعلاه ، يمكن اعتبار بقية المذاهب مقرة بموضوعية وجودالزمان ، وهذا في حد ذاته كبير الدلالة ، على ان المذاهب القديمة والوسيطة ، كانت فى الاعم الاغلب ، اقرب الى التصور « الموضوعى » والى الحس الشائع عند الناس عموما ، بوجود الزمان ، اكثر مما نجد فى الفلسفات الحديثة والمعاصرة ، حيث حديثا كثرت المدارس المثالية فيه، برغم ان المدارس التى تقول بموضوعيته حديثا ، اكثر توفيقا ، وقوة ، فى التدليل على دعوى موضوعيته ، بشكل لم يتيسر للاقدمين .

---

(٢٣٦) سنبينها عند عرض رأيه ، ونكتفى الآن بالاشارة . « الطبيعة » مع شروح عربية قديمة عليها . تحقيق بدوى . القاهرة ١٩٦٤ ج ١ ص ٤٠٧ فما بعد وص ٤١٦ ، ٤٢٠ .

وهناك ملاحظات اخـرى ، على طبيعـةالعالجتين القديمة والحديثة ، والفروق بينهما سنرجئها الى ما بعد عرض مذاهـب الزمـانالقديمة التى انتهينا توا من تصنيفها . ولنبدأ بتفصيل هذه المذاهب وممثليها :

أ : مذهب افلاطـون واتباعـه : ١ ـ مذهـبافلاطون فى محاورة طيماوس Timaeus **نجـد** قصة اصل العالم بما في ذلك الزمان . وقبل انورد النص الخاص بالزمان ، لابد من تلخيص النقاط المهمة باوسع مـدى ،

أ ـ تتكلم القصة عن أن مادة العالم قبـلتكون العناصر ، كانت غير معينة (٢٣٧) .
Viewless nature and formless, all-Receiving وتتحرك بدون اتساق ونظام (٢٣٨)
"moving without harmoney or measure, or order" : ومن حركتها الذاتية اتحدث ذراتها مكونـة العناصر الاربعـة ، وبقيت العناصـرمضطربة هوجاء without method or measure

كما نتوقع عندما يكون الشيء خلوا مـنالآله (٢٣٩)

as we should expect for every thing when god is not in it

ب ـ ثم نظم الله هذه المادة على نموذجصانعه قدر الامكان ، فصور العالم حيا عاقـلا يحوى نفسا وعقلا (٢٤٠) .

a living creature in very truth possessing sould and reason by the providence of God.

وجعله واحدا مثل الله الواحد ونموذجه الواحد(٢٤١) . وكل ما يتكون فيجب أن يكون ماديا ، وحتى يكون ملوسا ومرئيا ، ركب الله جسـم العالم من النار والتراب ، ولا بد من ثالث ورابع حتى يكون مزيج بين شيئين ، فوضع الماء والهواءفى الوسط (٢٤٢) ، وعلى شكل كرة ، متجانس ، لا تصيبه آفة او شيخوخة (٢٤٣)

He turned it of a rounded and spherical shape free from age and sickness

جـ ـ وضع الله نفس العالم ـ النفـسالكلية ـ قبل جسم العالـم . ونظـرا لاهميـة النتائج على هذا سأورد النص :

---

(٢٣٧) Plato : The Timaeus of Plato. Ed. R.D. Archer-Hind. New York 1973. 51 B.P. 179.

(٢٣٨) Tim: op. cit. 30. C. p. 93

(٢٣٩) Tim : Op. cit. 53. C.P. 189

(٢٤٠) Tim: Op. Cit. 30. C.P. 93

(٢٤١) Tim; op. cit. 31. 13-32 A.P. 96-97

(٢٤٢) Tim: VII. 32. A.P. 97

(٢٤٣) Tim : op. cit. 33. C.P. 101

,God made soul in birth and in excellence earlier and elder than body, to be its mistress and governor; and he framed her out of the following elements in the following way. From the undivided and ever changeless substance and that which becomes divided in material bodies of both these he mingled in the third place the form of Essence in the midst between the Same (٢٤٤) and the Other.

ان هذا النص واضح فى ان اللــه صنــع النفس الكلية من جوهر غير منقسم ولا يلحقــة التغير ، ومن الجوهر الذى ينقسم الى الاجسام المادية ، ومن ماهية ثالثة بواسطة قهر الجوهر الذى لا ينقسم على ان يكون مع الجوهر الذى ينقسم ومع تلك الماهية مزيجا واحدا ، صنع منه النفس الكلية ، وبقية النفوس الفلكية ، ثم صنع فيها كل ما هو جسـمى bodily وجعلها تحوى العالم المرئي وتتحرك حركة دائرية وتحرك العالم معهــا .

وعلينا ان ننبه الى ان صنع النفس الكلية جاء قبل صنع جسم العالم ، (٢٤٥) وينبغــى الا نفهم انه سابق علــى المادة غير المعينــة ، اذ مجموع القصة ، وما ذكره سابقا عــن حالــة العناصر الخلوة من الالهة والنظام الخ نستبعد مثل هكذا افتراض .

د ــ والآن نأتى الى موقع الزمن عنده . واولا نورد النص لاهميته ولاختــلاف الشراح والدارسين :

X. And when the father who begat it perceived the created image of the eternal gods, that it had motion and life, he rejoiced and was well pleased; and he **bethought him to make it yet more nearly like its pattern.** Now whereas that is a living being eternally existent, even so he essayed to make this all the **life to the best of his power.** Now so it was that the nature of the ideal was eternal. **But to bestow this attribute altogether upon a created thing was impossible, so he bethought him to make a moving image of eternity** and while he was ordering the universe he made of eternity that abides in unity an **eternal image moving according to number, even that which we have named time. For whereas days and nights and months and years more not before the universe was created, he then devised the generation of them long with the fasioning of the universe.** Now all these are portions of time, and "was" and "shall be" are forms of time that have come to be, although we wrongly ascribe them unawares to the eternal essence. **For we say that it was and is and shall be, but in verity "is" along belongs to it: and "shall be" it is meet should be applied only to "Becoming" which moves in time; for these are motions. But that which is ever changeless without motion must not become elder or younger in time, neither must it have become so in the past nor be so in the futnre, nor has it to do with any attributes that becoming attaches to the moving objects of sense: These have come into being as forms of time, which is the image of eternity and revolves according to number..."** (٢٤٦)

---

(٢٤٤) Tim : op. cit. 35. A.B.

(٢٤٥) Timi: Op. Cit. IX. 57. A.D.

(٢٤٦) Tim: op. cit. X. 37 D — 38 B

وقبل ان نكمل النص نلاحظ ، بصرف النظر عن تفسيرات الشراح والباحثين ، ان افلاطون هنا يميز بين النموذج ، وبين الصورةالتى هى شبيهة له ، بقدر الطاقة ، اى بقدر ما يمكن للمتكون ، أن يكون شبيها بما هو متكون، فالنموذج غير زمانى ، غير متغير ، هو دائما فى حاضر (95) ، ولا يصح ان يقال « كان » «أو» « سيكون » . نحن هنا أمام الازلية Eetrnity بمعنى الثبات والحضور الدائم واللازمنية ، اى مدة ماليس هو متحرك ، اما صورته المتحركة — الزمان — فهى قرينة للحركة . والفاظ مثل « كان » و « سيكون » هى صور للزمان ، الذى هو صورة للابدية ويتحرك وفقا للعدد . اننا نؤكد هنا على نقطة هى ان افلاطون يتكلم عن الزمان بمعنى محدد ، انه الوجود في الحركة ، اوهو مدة المتحركات ، ولا وجود له بدون العالم المتحرك ، ويبدأ معه ، كما سيتضح من النص التالى حالا ، وسنرى ان تناسى هذه الحقيقة ، يجعل البعض يخلط بين الزمان المتحرك iime ، وبين المدة لما ليس متحركا بمعنى الـ eternity . ولنقف عند هذا ريثما نتأمل النص التالى:

XI. **Time then has come into being along with the universe, that being generated together,** together they may be dissolved, should the dissolution of them ever come to pass; **and it was made after the pattern of the eternal nature, that it might be as like to it as was possible. For the pattern is existent for all eternity; but the copy has been and is and shall be throughout all time** So then this was the plan and intent of God for the generation of time;**continually**. (٢٤٧)

وفى هذا النص الزمان مكون ، له بداية معالعالم المكون ، وسيبقى معه ، ويفسدان ، ان فسدا ، معا . والزمان صنع على مثال النموذججهد الامكان ، والنموذج موجود فى كل الابدية ، بينما الصورة the copy ، اى الزمان « كانوكائن ، وسيكون ، خلال الزمان باستمرار . وواضح هنا ان هذه هى طبيعة الزمان انهماض وحاضر ومستقبل ، وتتابع هذه الحالات باستمرار ، فى مقابل مفهوم المدة او الدهر ، اىبمعنى الـ eternity اى بمعنى الازلية الابدية لموجود لا يتحرك ولا يتغير . وواضح هنا انالزمان شيء مرتبط بالحركة وبالجسم المتحرك، ولا وجود له قبلها ، وان كان — ليس الزمان —بل المدة والدهر ، التى للنموذج ، موجودة بدون بداية ولا نهاية . وهكذا لا نكونبعيدين عن تصورارسطو الذى يميز بين ماليس فى زمان في الازلية والابدية كالله وما هو ازلى ولكن أزليته زمانية ،مقترنة بالحركة والمتحرك ، والفرق ان ارسطو يضع العالم ازليا ، وافلاطون يضعه — اىالمصنوع منه — لامادته الاولى — ذا بداية . هذا اذا قبلنا بأن افلاطون يضع للعالم المركب بداية— وهى مسأله مختلف عليها — كما سنرى ، ولكن على اى حال سواء كان العالم المتنوعمصنوعا مع وجود الله ، أو مصنوعا بعد ان سبقته حالة اللاصنع وحالة المادة الاولى غيرالمنظمة ، فان مدة هذا العالم هى الزمان ، الزمان ، المقترن بالحركة ، وبالاجسام . ونحنبهذا نكون على انسجام كامل مع المذاهب اللاحقة التى ترجع اصل قولها فى الزمان الى افلاطون ،والتى تميز بين زمان مطلق ، او دهر ، او مدة غير معدودة ولا يلحقها العدد ، هى مدة ماليسزمانيا اى الله .. الخ ، وبين الزمان المحدود ، الذى يقيس الحركة ، او تقيسه الحركة ،والذى يتساوق مع وجود العالم ، يبدأ معه وينتهى معهان كان للعالم بدايةونهاية . وللقارىءان يعود الى تقسيم المذاهب السابقة ، مذهب القائلين ان الزمان جوهر .

---

(٢٤٧) Tim : op. cit. XI. 38. D.

١ ـ ويشير تايلور فى ترجمته لطيماؤس الى مقاطع ربمايفهم منها حدوث العالم والزمان ، واخرى قدم العالم :

1 — 28 — d — b: Wateret comes to be must come to be through the agency of a cause

كل ماهو كائن ، لابد انه يكون عن سبب . 2 — 30. b — c وخيرته .

فكرة أن العالم جاء بواسطة جود الله

الزمان وجد مع العالم ويفنى معه اذا كانا يفنيان . 3 — 37. d — c — 38 b

هذه النصوص تدل على حدوث الزمان ، ولكن هناك نصين ربما يعطيان ان العالم المصنوع نفسه قديم وكذلك السموات والارض ، وبالتالى يكون الزمان كذلك ، اى لايكون الزمان حادثا فى زمان .

4. „38b: So, as that is an eternal living being, he sought to make this universe also such, as far as might be. Now the nature of the living veing was everlasting, and this it was impossible to confer wholly on a creature. (٢٥٣)

السماء خلقت على شكل وشبه الدائم ولذلك فانها :

5. 38b-c. „has been" and „is" and „shall" be through all time

٣ ـ يرى فورسيث Forsyth ان الواسطة لظهور الحقيقة المعقولة او النموذج فى العالم المحسوس هى الزمان والمكان time and space . ويعرف افلاطون الزمان بانه صورة متحركة للابدية » . وان الحقيقة الابدية ، او النموذج ليس فيها تمييز بين قبل وبعد ، او ماض وحاضر ومستقبل، ولكن طبيعتها الدائمة عبرت عن نفسها فى عالم التغير والتكون بسلسلة التغير اللانهائية ، التى تقدرها الحركات ، او حركة السماوات . ولذلك فان الزمان عند افلاطون او كما يعبر عنه ارسطو بشكل اكثر تحديدا ، هو عدد (٢٥٤) او مقدار الحركة ، ان المكان والزمان مع ان افلاطون ربما لم يضعهما بهذا الوضوح ـ هما فى الواقع ليسا شيئا سابقا على الخلق او عملية التكون والتغير . انهما بالاحرى حالات او صور وجوده او تحققه . ولهذا قيل ان الزمان خلق مع العالم .(٢٥٥) وكذلك عن المكان .ويعتبر الكاتب انه قبل صنع العالم كانت هناك مادة اولى رتبها الصانع مكونا العالم المصنوع .ويستبعد تفسير فكرة الخلق عند افلاطون بمعنى نظرية افلوطين عن الواحد أو الواحد الجواد الذى تنبع عنه جميع الاشياء بالضرورة ، وهو مايبدو ان بعض شراح افلاطون (٢٥٦) بتاثير افلوطينى حاولوه .

ويورد الكاتب مايقوله ارسطو عن افلاطون بهذا الصدد، فحسب ارسطو غرض افلاطون فى طيماؤس ان يعطى تفسيرا طبيعيا لكى تحرك النفس الكلية الجسم من خلال ان تكون نفسها متحركة ، وكل حركة حقيقية هى فى مكان . فالنفس اذن فى مكان ، وفعالية النفس المحدثة للحركة هى الرغبة desire ، وسبب الرغبة هو احتذاء جودة وخيرية المحرك الذى لايتحرك ، وما يتحرك هو النفس والتى هى آلة الرغبة التى تجلب الحركة للجسم وللموجود الحى ككل . ولكن بينما يعتبر افلاطون النفس هى مصدر الحركة ، فانه يعتبرها والزمان مخلوقين مع خلق السموات ، وهذا يتضمن الدلالة على وجود سبب سابق ، ويرفض ارسطو أن يكون الزمان قد بدا مع العالم كما يذهب ـ كما يقول ارسطو نفسه ـ افلاطون من دون سائر (٢٥٧) من تقدمه .

---

(٢٥٣) For contrasted interpretations of Plato's view of time see A.E. Taylor: Plato (in philoso phies ancient and modern) pp. 142-4.

(٢٥٤) T.M. Forsyth: God and the world, London 1951. p. 43.

(٢٥٥) Forsyth. op. cit. p. 34.

(٢٥٦) op. cit. p. 37, Note 1. 39.

(٢٥٧) Forsyth: P. 53.

والآن ماذا يقول الشراح والباحثون حولما تقدم : فيما يلى ايراد بعض ما وقعت عليه يدى من اجتهادات .

١ ــ يذهب Archer - Hind فى ترجمته وتعليقاته لوعلى طيماوس الى عدم الاخذ بالمعنى الحرفى لطيماوس ، وهو تحت تاثير الافلوطينية المحدثة وشراحها ، يرى ان الله عندافلاطون فى خلقه للعالم يخلق نفسه ، انه يعمل ذاته ، وفق قانون وجوده هو ، وان خالقا لا يخلق مثل فكر لايفكر ، انمراحل الصنع فى طيماوس لاتستغرق زمنا ولا تحدث فى زمان، وليس لها اية علاقة مهما تكن بالزمن ، فالقصة كلها رمز لتتابععمليات التفكير التى هى موجودة معا ، ولا « تكون » ابدا ، وكل التتابع فى العمليات يعود الى ظواهر الفكر وقد كثرت .وفى عمليات الفكر لاعلاقة للزمن ولا للمكان ، ولذلك لاسبيل ــ كما فعل مرارا ــ الى مناقشة ازلية العالم المادى فى نظامافلاطون ، ان الطبيعة المادية ــ كعنصر من عناصر تطور الفكرة ــ هى الاخرى ازلية ، ولكن ظواهرها معتبرة فى انفسها تعودالى عالم « الكون » « والتغير » وليس لها مكان فى الازلية ، وان كانت هذه الظواهر ــ الزمان مثلا ــ معتبرا فى علاقاتهبالكل ، هو صورة من اللازمنى ، او كما يسميه افلاطون « صورة (٢٤٨) للابدية eternity enternal image of . ويستدل الكاتب على ان عمليات خلق العالم فى طيماوس هى مجرد تورية ورمز ، من ان افلاطون يخبرنا فى المقطع (38 B) ان الصانع لانجوز عليه صيغة الماضى او المستقبل بل الحاضر دوما ، ولذلك يرى الناشر ان استعماله was مثل ان الصانع فرح وسر and was well pleased الخ هى على سبيل الحكاية ، وليس الدلالة التاريخية(٢٤٩) . ويؤكد الناشر على انه فى النص(38 B) نجد ان الزمان والازلية Time and eternity متضادان بحدة ،فقد وضح الزمان هنا بانه حالة لما هو ازلى ، بل ان الزمان نفسه ازلى ، ولكن تعريف افلاطون للازلية eternity يستبعدان تعني الزمان اللانهائىeverlasting duration of time ، ويجعلها مستحيلة للشيء المخلوق a created thing، فبأى معنى يعتبر أفلاطون الزمان ازليا اذا ؟ ويجيب الكاتب ان هناك جوابا واحدا وهو انالعقل الكلى universal mind له بالضرورة نوعان من الوجود ، وجود فى الوحدة وآخر فى الكثرة ، والزمان يعودللوجود فى الكثرة ، ومع ان الزمان هو حالة للظاهرة المحتواة فى هذا الوجود المتكثر ، فان هذا الوجود نفسه ابدى ازلى ete-nal لان العقل الكلى ابدى ازلى سواء وجد كواحد او ككثير . ان تصيره وتطوره نفسه ازلى أبدى وليس فىزمان . فالحدوث او الزمنية temporality هى اذن صفة للاشياء الجزئية الموجودة فى العالم الخارجى ، ولكن حالةالوجود الفعلى التى تاخذ مثل هذه الصورة ازلية . انها فى الحقيقة جزء من الجوهر الازلى للعقل ، انه يوجد فى شكلالاشياء الخاضعة للزمان ، ولهذا يوجد أساس لاعتبار الزمان على هذا الاساس ازليا ابديا كجزء او عنصر فى صيرورة الفكرالازلية . (٢٥٠)

وفى موضع آخر (تعليقا على نص 38 B) الذى يتكلمعن ان الشهور والسنين واجزاء الزمان ليست قبل خلق العالم بل معه ، يقول الكاتب : ان الزمان واقسامه لاتدركمنطقيا من دون وجود عالم الظواهر ، فاذا وجد تعاقب او تلاحق succession ، فلا بد من وجود اشياء يعقببعضها بعضا ، ولكن بما انه بداية The Koouosفى الزمان فلا بداية للزمان نفسه . وارسطو من خلال خلطه بين المجازوالمعنى الحقيقى اتهم افلاطون بانه يجعل الزمان مكونا فى الزمان (٢٥١) generating time in time eternity .ويرى الكاتب ان المقطع (38 B)لايترك شكا فى وضوح تصور افلاطون الازلية eternity ، كشيء متميز عن الزمانالدائم أو اللانهائى ، انها لاشأن لها بالتعاقب ، وافلاطون هو الذى ــ وليس بارمنيدس ــ اعطى معنى كاملا للازلية eternity ، كما انه من المشكوك فيه ان ارسطو يملك تصورا واضحا (٢٥٢) مماثلا عنها .

---

(٢٤٨) Tim : op. cit. Note. 8. pp. 118 — 119. 376 — D

(٢٤٩) Tim : op. cit. Note 11. p. 119

(٢٥٠) Phys VIII i 881 b.

(٢٥١) Tims op. cit. Note 6. P. 120.

(٢٥٢) Compare with Archer-Hind translation P. 87, line 5 ff.

٤ ـ ويرى كاتب مقال time في The great ideas ،ان الزمان عند أفلاطون واللاهوتيين المسيحيين مثل أوغسطن وتوما الاكويني مخلوق مع خلق الاجسام السماوية وحركاتها ،وكما في طياؤس : « قرر الصانع أن يوجد صورة متحركة للابدية ، وعندما كون نظام السماء ، صنع هذا المثال ابديا eternal متحركا وفقا للعـدد ، بينما الابدية نفسـها ساكنة في وحدة rests in unity ، ونحن نسمي هذا المثال زمانا .. فالزمان اذن والسماء ظهرا الى الوجود في نفس اللحظة » (٢٥٨) .

وينقل عن توما الاكويني قول ارسطو ان جميع من سبقه عدا افلاطون متفقون مع ارسطو على ان الزمان غير مخلوق . وهذا هو رأي هنري في كتابه « الله وخلقه » وان الله ليس خالقا بالمعنى المحدد ، بل هو صانع ومنظم المادة سابقة (٢٥٩)

ومثله ايضا يرى كاتب مقال time في المعارف الاسلامية، يرى ديبور ان الزمان عند أفلاطون « لم يبدأ الا بعد خلق النفس الكلية ، وانتظام مادة الكون بعد اضطرابها ، وذلك بفضل حركة السماء المنتظمة .. وعلى أساس الآراء المأثورة عن افلاطون ، وخصوصا يتوسط افلوطرخس بحسب الآراء المنحولة له وبتوسط جالينوس ، جاءت أيضا الآراء في الزمان باعتباره عين حركة الفلك ، او باعتبار انه هو الفلك نفسه ،او انه هو النفس الكلية . ومن قال ان الزمان هو الفلك نفسه او النفس الكلية نفسها سماه جوهرا (خلافا لارسطو القائل انه عرض) (٢٦٠)

٥ ـ ويذهب يوسف كرم بعد أن يورد قول أرسطو عن ابتداء افلاطون للزمان مع السماء الى القول « وقد مر بنا ذلك ، ورأيناه ـ اى أفلاطون ـ يضع دورا خاصا للآلية البحتة قبل تدخل الصانع ، فيكون مقصوده على الاقل ان العالم حادث في الزمان من حيث الصورة . واذا اعتبرنا قوله : ان النفس العالمية سابقة على جسم العالم وانها مصنوعة ، لزم ان جسم العالم مصنوع ايضا وان العالم حادث مادة وصورة ، فاخذنا عبارته « العالم ولد وبدأ من طرف أول » بحرفيتها . على ان تلاميذه الاولين ومن جاء بعدهم من الاتباع عارضوا أرسطو في اجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا ان « تيماوس » قصة ، وان للقصة عند افلاطون حكما غير حكم الحوار والخطاب ، وان الغرض من تصوير العالم مبتدئا في الزمان ومن قوله « قبل وبعد » سهولة الشرح فقط . والحق ان فكرتي حدوث العالم والابداع من لاشيء لم تكونا معروفتين لليونان . ولا يوجد في كتب افلاطون نص يسمح بحل هذا الاشكال .. » (٢٦١)

والحق أن افلاطون يضع النفس سابقة على جسم العالم المصنوع ، وليس سابقة للمادة الاولى ، وبالتالي فليس هنا كلام عن خلق مـن لاشيء أو ابـداع بالمعنى اللاهوتي عند المتكلمين ، ولذلك لامعنى لتساؤل يوسف كرم عن غرابة هذه الفكرة على فكر اليونان .

٦ ـ ويبذل عبد الرحمن بدوي جهدا لاثبات عدم حدوث الزمـان والعالم الحسي عند أفلاطـون ، بمعنى ان الزمان والعالم الحسي ازلي مع الله عند افلاطون ، ويقول ان مجيء الزمان مع السماء لايعني انهما لهما بداية بالمعنى الديني (عند المتكلمين مثلا) . بل الزمان عنده نموذج الموجود الحي او الله ، والله ازلي ابدي ، ولكن ليس بالامكان ان تكون ازلية الزمان مثل ازلية النموذج او الله ، بكل معنى الازلية وتمامها (٣٧ د) ، وحتى الخلق بالمعنى الديني لايتضـمن بالضرورة عدم ازلية الزمان ، كما برهن على ذلك الفلاسفة المدرسيون ، فمن الثابت عندنا ان الزمان أزلي ابدي ، ولكن مامعنى السرمدية هنا ، هل هي بخط مستقيم افقي كمـا يفهمها ارسطو (٢٦٢) ، ام بمعنى العود الدائم الدوري ؟

---

(٢٥٨) Great Books of the Western World 3. The Great deas : 11 London 1952. Article Time p. 900.

(٢٥٩) A.M. Henry: God and His creation. Paris 1951. BK. Two Ch. 4 p. 187 ff.

(٢٦٠) ديبور دائرة المعارف الاسلامية . مادة « زمان » الترجمة العربية ـ ج ١٠ ص ٣٨٦

(٢٦١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . طبعة ثالثة . القاهرة ١٩٥٣ . ص ٨٧

(٢٦٢) عبد الرحمن بدوي : الزمـان الوجـودي ـ السابق ـ ص ٥٣ ـ ٥٦

بمعنى العود الابدى الدورى . ويشير بدوى الى الفرق بين سرمدية الله وهى انها خارج الزمان ، او الماضى والحاضر والمستقبل ، وبين الزمان الذى هو كذلك أى ماض وحاضر ومستقبل ؟ ثم يوضح معنى الآن عنده بمعنى شبيه بالآن عند ارسطو ، كما أوضحنا فى مواضع من هذا البحث (٢٦٣) .وفى بحثه عن الزمان عند ارسطو ، يقول ان ارسطو انتهى الى ما انتهى اليه افلاطون من ان الزمان هو الحركة العامة للكون او حركة الفلك ، برغم لف ارسطو ودورانه . (٢٦٤)

والانطباع الذى تكون لدى ، ان بدوى لم يستطع ان يلمس المشكلة الحقيقية ، فى التضاد الذى يضعه افلاطون ، واقول مثله ارسطو ، بين السرمدية او الابدية لله ، بمعنى الحضور الدائم ، او اللازمنية ، وبين الزمـان ، بصرف النظر ، عما اذا كان هذا الزمان عنده ازليا لابداية له ولانهاية ومثله العالم ، ام كلاهما له بداية الزمان والعالم . لقد قلت سابقا ان المشكلة تفهم على خير وجوهها اذا لم نغفل الحقيقة التالية : وهى أن افلاطون يقصر الزمان والزمنى على مايرتبط بالحركة والاجسام ، بينما ماهو خارج الزمان ، هو ماليس متغيرا ولا له ماض ومستقبل الخ . والزمان بهذا المعنى مقدار حركة الفلك ويتضمن هذا أيضا حركة النفس التى فى الفلك ، لانها سبب الحركة بالشوق . وهذه نقطة واضحة عند أفلاطون وارسطو معا . ولو انتبه بدوى وسواه الى هذا ، لما وقع فى اشتباه آخر ، هو الخلط بين آنين عند افلاطون وارسطو وحتى الافلوطيين المحدثين ، الآن الاول هو آن خارج الزمن ، انه الحضور الدائم لما هو فوق الزمان وليس زمانيا كالله ويعبر عنه بالدهر والسرمد الخ . وال eternity هنا بمعنى لاتعلق له بالحركة بل بالثبات ، ومقابلها هنا هو الزمان المتتابعة آنته ، الذى هـو صورة للحركة وللقبل والبعد ، اى لما هو زمنى ، سواء كان لابداية له ولا نهاية او كان له هذه البداية والنهاية . والمفهوم الثانى للآن ، هو الآن الذى نتصور انه بسيلانه يصنع الزمان بمعنى الحركة فى الوسط ، كما يمكن ان يكون نهاية أو بداية بمعنى القطع ، اى بداية حركة متصلة او فعل متصل ونهايته ، وهذا آن موهوم افتراضى . والآن عند ارسطو وأفلاطون فى الحالين همزة وصل بين الماضى والحاضر ، فهذا آن طبيعى فيزيائى ان صح التعبير ، الا ان بدوى غير مصيب ، عندما يخلط بين المفهومين فيقول ان افلاطون واجه مشكلة الآن بوضوح وشجاعة ((واعلن انه لحظة غير معقولة ، ولكنهـا وحدها الحقيقة ، والجوهر السرمدى والواحد والصور هى وكل ماهو ازلى ابدى فيها ، بل الوجود الحقيقى لايقوم الابها)) (٢٦٥) وفى موضع آخر يقول ((فقد رأينا كيف ان أفلاطون نظر الى الجوهر السرمدى على انه حاضر باستمرار، ثم كيف جعل السرمدية توجد فى الآن . وهذا يمكن ان يفسر على أساس ان الآن ، كما قلنا ، ليس فيه حركة ، ولا سكون، بمعنى انعدام الحركة ، بل فيه ثبات مستمر . فالآن الحاضر هو الآن الخالى من كل حركة ، وبالتالى من كل اجزاء الزمان الدالة على الحركة : وهى التقـدم والتاخـر ، او الماضى والمستقبل ، والسرمدية هى الحضور الدائم ، بمعنى الثبات وانعدام الحركة والتغير ، والسكون بالمعنى المفهوم عادة ، فمن الطبيعى اذن ان يقال ان السرمدية هى الآن .. (٢٦٦))). وللقارىء ان يكمل هذا النص بالرجوع الى كتاب بدوى نفسه ، ولكن من الواضح هنا ان بدوى يخلط بين مفهومى الآن السابقين ، فواضح ان الآن بالمعنى الاول ليس آنا لاينقسم ، بل هو أمد طويل هو مدة بقاء ماليس فى زمان ، وتسميته بالآن لايعنى انه يفيد نفس دلالة الآن بالمعنى الثانى، اى الذى هو قاطع الزمان ، او مكونه بالسيلان . انه بالمعنى الثانى لا وجود له عند افلاطون او أرسطو انه متوهم فى مدى الزمان المتصل الواحد . انه آن له تعلق بالحركة والتتابع والزمن الحركى . فاى مناسبة للخلط بينهما ؟ واذا تجنبنا هذا الخلط ، لم تعد هناك مشكلة : فعند أفلاطون النموذج او الله ليس فى زمان بل فى مدة ودهر هو حضور دائم ، لا علاقة له بماض ومستقبل . اما العالم المتحرك فله زمان ، فيه ماض وحاضر ومستقبل ، ونحن نستعمل الان ، بمعنى القطع او بمعنى السيلان ، لفهمه ، دون أن يكون الآن نفسه جزءا منه ، لانه اى الزمان كل متصل ، ولا وجود له اى الزمان بدون حركة وعالم متحرك ، أما النموذج او الله ، فهو ساكن فى الوحدة ، خارج الزمن والحركة ، وسوا كانت معه الحركة والعالم او جاءت بعده .

---

(٢٦٣) كذلك ص ٥٦ ــ ٥٧

(٢٦٤) كذلك ص ٧٧

(٢٦٥) كذلك ص ٧٢

(٢٦٦) كذلك ص ٧٤

٧ ـ ويفسر افلوطين مذهب افلاطون فى الزمان بان جوهره عند افلاطون انه ليس مقياسا لشىء أو مقيسا بشىء . بل جوهره عنده انه صورة للابدية وصورته هى الحركة ،وهو مقارن للمحسوسات ، لانه وجد معها من قبل النفس سوية . وسنفصل راى افلوطين فيما بعد ، مما يلقى ضوءاعلى اقواله هذه .

٨ ـ وفى كتبنا القديمة احكام متعددة حول حقيقة موقف افلاطون ، فيورد الشيرازى عن الرازى المتكلم نقدا للمذهب الارسطى فى الزمان ، وفهما له دلالته لمذهب افلاطون، فيقرر الرازى ان الزمان ـ عكس مذهب ارسطو من انه مقدار الحركة ـ جوهر موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ،يسمى دهرا او سرمدا ، أو زمانا حسب الاعتبارات الثلاثة المذكورة .(٢٦٧) وقد وجدنا أن أكثر من مؤرخ قديم (انظر المذاهب القديمة) تنسب ان الزمان عند أفلاطون جوهر ، بمعنى المدة والدهر الخ ، وانه يسمى زمانا ، بالنسبة للمتحركات . ولكننا فى الواقع لا نستطيع ان نتأكد من هذه التسمية اعنى الجوهر ، بمعنى أنه ليس جسما ولا عرضا عند أفلاطون ، لانه يعتبر الموجودات العقلية العليا ـ النموذج او الله مثلا ـ ليست فى زمان بل فى ابدية eternity ، دون ان نتاكد هل هذه الابدية هى النموذج نفسه ام هى حالة او مدة لوجوده . ولذلك ، وكما يقول ديبور ، يبدو ان فهم افلاطون هذا الفهم بمعنى انه يقول بان الزمان جوهر ، هو نتيجة شراحه ومؤثرات الفلوطينية محدثة . وسنرى بوضوح ان افلوطين يعتبر الزمان جوهرا ، هو النفس الكلية ، وسيتابعه الشيرازى على ذلك ، بينما من الواضح ان الزمان المتحرك الذى هو صورة للابدية ، عند أفلاطون هو مقدار للحركة الفلكية ، مثل ارسطو .

وقد نقلنا قول البلخى سابقا(٢٦٨) ، ويذكر ابن تيمية عن افلاطون ان « المادة منفردة عن الصورة ، وكذلك المدة وهى الدهر ، والمكان وهو الخلاء ، انهما جوهران خارجان عن اجسام العالم .. وهذا الذى أثبته فى الخارج انما هو فى الاذهان(٢٦٩) لا فى الاعيان » ويذكر الدوانى : « انه نقل عن افلاطون القول بحدوث العالم ، فقيل ان مراده الحدوث الذاتى . وقد رأيت ان كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم . وقال مصنف ذلك الكتاب أن مراد ارسطو افلاطون . فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لا يخفى . ثم نقل الحدوث الذاتى عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس(٢٧٠) الانسانية وقدم البعد المجرد ». وينسب المسعود ليحيى النحوى ان الاخير فى نقضه لكتاب « برقلس » فى قدم العالم ورده على افلاطون وارسطوطاليس وافلوطرخس وغيرهم من القائلين بقدمه(٢٧١) ان افلاطون .. » . وينقل ابن رشد(٢٧٢) قول ارسطو وافلاطون انه دون من تقدم قال بحدوث الزمن « فانه كان يكون الزمن ويعتقد فيه انه يبقى ازليا » . ثم يقول ابن رشد « فى السماء والعالم » واما ما يعتذر به ثامسطيوس عن افلاطون بانه انما يريد بقوله ان العالم مكون وانه يبقى ازليا ليس الكون الذى من مبدأ زمانى بل على غير ذلك مما يقال عليه اسم الكون مما ليس فى زمان ، فان الكون الحقيقى ان لم يرده افلاطون فنحن وهو متفقون»(٢٧٣).

٩ ـ ويذكر پنسى فى مصادره لمذهب الرازى الطبيب، ما يلى باختصار عن افلاطون ومذهبه فى الزمان : ـ

---

(٢٦٧) الشيرازى ـ السابق ـ ص ١٤٥ ـ ١٤٦ وقد اوضحنا هذه الاعتبارات فى آخر نقل المذاهب حسب الشيرازى ، فى ذكره لمذهب افلاطون .

(٢٦٨) انظر المعنى اللغوى .

(٢٦٩) ابن تيمية : السبعينية . ضمن فتاوى ابن تيمية . ج ٥ القاهرة ١٣٢٩ ص ٩٢

(٢٧٠) الدوانى فى شرحه على « المواقف » بتعليق محمد عبده فى كتاب « الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين » تحقيق سليمان دنيا » ١٩٥٨ ، ص ٤١ ـ ٤٢

(٢٧١) المسعودى : التنبيه والاشراف . نشر De Goege برل ، ١٨٩٤ ، ص ١٣

(٢٧٢) ابن رشد : رسائل ـ السابقة ـ السماء والعالم ص ٣٥ .

(٢٧٣) بنسى ـ مذهب الذرة .. ص ٥٢

يقول افلاطون (Tim. C.37) الزمان صورة للدهر،وعليه بنى افلوطين(Ennead, 111,7)ان الزمان مدة لحياة العالم السفلى المتغير الذى هبطت اليه النفس فصارتفى الـزمان ، امـا الدهـر الـذى يوجـد فى الواحـد فهـو مـدة حيـاة العالـم المعقـول الازلـى الـذى لايعتفـير (٢٧٤) . ويذكـر عـن « اعـلام النبـوة » ان قول الرازى الطبيب يشبه قول افلاطون (٢٧٥) فى الزمان ؛وانه عنده أصوب الاقوال . ويذكر بنسى عن مخطوط ليحيى ابن عدى ان مصدر قول الرازى فى الزمان هو جالينوس(الزمان قديم لا يحتاج فى وجوده الى الحركة) وان افلاطون حكى مثل رأيه فى ذلك أعنى أنه كان يرى ان الزمان جوهر، يريد بذلك المدة ، وانما الحركة تمسحها وتقدرها . ويذكر بنسى ان فلوطرخسى على خلاف شراح المذهب الافلاطونىالجديد الذين حاولوا بالتفسير البعيد أن يستخرجوا من طيماوس مذهب قدم العالم (شرح يرقلس مثلا على طيماوس)كان اى فلوطرخسى يقول بان كلام افلاطون يوجب القول بحدوث العالم وبوجود هيولى قديمة سابقة عنيه ، ومثلهما يقوله أرسطو عن افلاطون .(٢٧٦)

الخلاصـة : ١ ـ ان نسبـة المؤرخين ـ ممـن ذكرناهم فى المذاهب ـ القول بان الزمان جوهر ، لا هو عرض ولا جسم ، الى افلاطون متأثر بفكرةأفلاطون عن وجود الله ، والمثـل ، والبعـد ـ الخلاء ـ قبل صنع العالم . والجوهر هنا المدةاو الدهر التى متوازية مع وجود هذه القدماء ، وبتأثيرات لاحقـة كما أوضـح ديبـور وبنسوسواهما اعتبرت هـذه الجوهرية للفلـك او للنفس الكلية باعتبار انها الزمان .

٢ ـ عند أفلاطون زمان العالم المصنـوعمتميز عن الابديـة أو الـ eternity بالمعنـى السابق فى (١) اعلاه . وقـد ميز ارسطـو بينالزمان وماليس في زمان ايضا . ان الزمان عند ارسطو أزلى وكذلك العالم ، ولكن ازلية الزمانازلية تعاقب وحركة وتغير ، بينما ازلية ماليس فى زمان خارج الزمن ، وثابتة . ومثـل هـذاالتصور يوجد عند أفلاطون وبوضوح كامل فى نصوصـه السابقـة .

٣ ـ الزمان عند كليهما متعلـق بالحركـةوالمتحركات . فالزمان عند أفلاطون ليس مـدة وجود أى شيء (العمـاء أو الله مثلا) . بـلالحركة المنظمة ، حركة الكواكب .

٤ ـ لو كانت الكواكب عنده ازلية ـ بمعنىالازلية الزمانية وبالذات ـ لما كان من معنـى لمذهب الصنع عنده ، ولقوله بمادة أولى ، ولماكان من معنى لمذهب ارسطو كلـه ، وهـو رد فعل وتطور له ، اذ سيكـون مذهـب أرسطـواستمراراً جوهرياً لمذهب أفلاطون .

٥ ـ والنتيجة هى ان معنى الزمان عنـدافلاطون ـ وليس الدهر ومدة ماليس فى زمان ـ يتصل بالمتحركات . وهذه لها بداية في الصنـع(كمصنوعات) وبالتالى فالزمن لـه بدايـة ، وبدايته مع العالم ، سواء قلنا بالحدوث الزمانى، او الحدوث الذاتى فقط . ومعنى هذا ليس ان الزمان له وجود قبل هذا الزمان المصنوع ،بمعنى زمان الكايوس او زمـان الله ، بـل ان المشكلة تصبح كلها غير موجودة عنده لان الزمانهو مدة المتحركات ، اما قبـل ذلك فالله مـع

---

(٢٧٤) كذلك بنسى ص ٤٨

(٢٧٥) كذلك ص ٧١ ـ ٧٣

(٢٧٦) بنسى . ص ٧١ فما بعد

العماء ، وهــو فى ازلية لازمانيـــة ، وليس فىزمان . واذا اثار هذا مشـاكل ، مثل ماذا كان الله يفعل الخ ، فالجواب انه لادليل على حضورهذه المشكلة فى ذهن افلاطون ، كما لا يستبعد هذا الحل الحدوث الذاتى فقط ، وحتى لـو فرضنا ان العالم المصنوع ليس له بداية عنده ، وان الزمان لا بداية له زمانية ، فـان غاية مــانصل اليه عنده هو المفهوم الارسطى للزمــان وقدمه ، زمان ازلى هو مقياس متحركات ازلية،وشتان مابين الزمان اللامتناهى ، وبين الدهر ، او المدة لما ليس بذى زمان .

٦ ـ ومع صحة الاحتمالين : بداية العالم والزمان ، او لابداية عمليــة الصنــع ، الا ان كليهما يستبعدان التفسير الافلوطينى المحدث ،الذى يذهب الى ان الله هو العالم ظاهرا ، وانه لابداية لشىء ســوى فى الترتيــب العقلــى لاالوجودى ، لان نصوص افلاطون في طيماؤس لا تساعد على مثل هذا الاستنتاج بدون تجاوزلها ، كما اشار فورسيث . وحتى القــول بـأن العالم والزمان لا بداية لهما عنــد افلاطــون ،مستبعد عندى ، والا لكان كل مذهب ارسطو هو مذهب افلاطون ، ولاصبح كل نقل القدماءعنه سواه مسألة الصنع او المادة الاولى أو بداية السماوات ، نقلا غير سليــم ، ولذلــك اذهــبالمذهب الاول فى تفسير اقواله ، على ان نقصر معنى الزمان عنده على ما يتحرك بانتظام ، وانما يتحرك بدا ، وان الزمان لذلك بدأ مع العالــم المصنوع . وهذا ما اشار اليه معظم المعتنين ،عدا بعض الشراح المتاثرين بمؤثرات افلوطينية محدثة . كما ان هذا يتفق مع سلسلة الفروضالتى أوجدها الانسان منذ البدائيين ، : المادة قبل الالهة ، ثم المادة والآلهة معا (الصنع) ، ثم قدم كليهما مع ثنائية قوية (ارسطو) ، ثم اعتبر الله هو الاول ومصدر كل شىء (الافلوطينيةالمحدثة ولا هوتيو الاديان) .

٢ ـ **مذهب اتباعــه** : ساقتصر على عرضمركز لراى الــرازى الطبيب ، وابى البركــات البغدادى ، والرازى المتكلم ، ا ـ **ابو بكر محمدبن زكريــا الرازى** ، بنس وكراوس اوضحـا مذهبه فى الزمان وفى سواه مما لا يحتاج الــىمزيد تفصيــل . ووضــع كراوسى بين ايــدى الباحثين اقوال الرازى ، واقوال المؤرخين عنه،ومصادر اقواله . ولن افعل سوى ان الخــص مذهبه في الزمان بكلمات : القدماء عند الرازىخمسة : الله ، والهيولى ، والنفس ، والزمان ، او المدة ، والخلاء . والهيولى ازلية وله ادلةعلى ازليتها ، منها دليل ارسطو ، ومنها دليــل المشاهدة،وهو استحالةوجود شىء من لا شيء .ثم صنع الله العالم ، وذلك لا بسبب تغير العلة التامة (الله) ، كما يذهب المتكلمون ، ولا بسببان الله فاعل مطبوع ، فيتاخر فعله عنه ــ كمـا يذهب القائلون بالقدم حســب الرازى ــ بــلبسبب تغير العلاقة بين القدماء ــ سوى الله . لان النفس جاهلة فاشتاقــت الــى الاتصــالبالهيولى فكان ان رق الله لها وصنع تراكيــب الموجودات حيث سكنتها النفس . ومن بدايــةصنع العالم بدأ الزمان المتحــرك ، او الزمــان المحدود ، وهو مقياس الحركــة ، او الزمانالارسطى او الطبيعى ، وينتهى ويزول مع زوال العالم المصنوع فى المستقبــل ، حيث تخلــصالنفوس منالمادة ، وتعود القدماء الخمسة الى حالها الاول .

فنحن هنا امام زمانين : مطلق ، هو جوهر ، لاعرض ولا جسم ، ونسبى ، هو عرض ، هو زمان تحرك العالم المصنوع ويقاس بحركة الفلك. ومع ان الرازى ينسب مذهبه هذا للمجوس ،

فان بنس وكراوسى يذهبان الى انه متــأثــر بافلاطون ، وايضا بمؤثرات افلوطينية محدثــة ، الى جانب ارسطو نفسـه ، ومؤثــرات اخــرى ثانوية . (٢٧٧)

ب ــ **أبو البركات البغدادى** ، يضع البعض ــ مثل الشيرازى ــ مذهبه مستقلا عمن سواه (٢٧٨) . والزمان عند أبـى البركات مقــدار الوجود ساكنا كان أو متحركا ، عقليا كان (٢٧٩) أم ماديا ، وهو لا يرتفــع بارتفاع الحــركة ، كما ان المكان لا يرتفع بارتفاع الحاوى (٢٨٠) . ولكى نعرض مذهبه عرضا موفقا سنجاريه فى عرضه للزمان فى موضعين من طبيعياته ج ٢ ثم فيما بعد الطبيعة ج ٣ .

يبدا ابو البركات بان يبين بان هناك ثلاثة مستويات للنظر فى الزمان : ١ ــ بحسب العوام ٢ ــ بحسب العقول ٣ ــ بحسب المقرر من الاصول . فاما بحسب العوام فان وجوده اظهر من ان يختلف فيه العقلاء المشهورون ، واما تصوره ومعرفة ماهيته الموجودة فان العرف العامى من البين الجلى ، ويعتد البغدادى بمعرفة الزمان العامية ويجعلها موضوعا لما يحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظرية العقلية ، ويقول ان النظرة العامية ان الزمان هو الشىء الذى فيه تكون الحركات وتختلف او تتفق بالمعية والقبلية والبعدية وبالنسبة اليها بالسرعة والبطء ، ويقسمونه الى مــاض وحاضر ومستقبل وايام وشهور ويحدون اقسامــه بالحركات كطلوع وغروب .(٢٨١)

واما بحسب العقول :(٢٨٢) فانهم أرادوا معرفة ماهيته، وهل هى مما يحس اولا يحس ، ويتصور او لا يتصور ، وطلبوه من المحسوسات فلم يجدوه لانه لا لون له ولا يلمس، فلم يجدوا الزمان مما يحس بالذات ولا بالغرض اللاحق ، فعادوا الى اذهانهم ، فوجدوه للحركات كالمقدار ، ولكنهم فرقوه عن الحركة والمسافة ، لان المسافة باقية ، بينما الزمان متصرم ، مع الحركة او السكون ، فصادفوا القبلية والبعدية فى وجوده بذاته ، غير منقطعة ، ولم يجدوها كذلك فى المسافة لانها تبقى اى المسافة ، ولا فى الحركــة فانها تعدم وتنقطع بانقطاع الحركة المخصوصة ، ووجدوا أيضا ان الزمان لا يتصور المتصور عدمه ولا انقطاعه وقبلية المسافة وبعديتها تحصل باعتبار المعتبر وفرض الفارض وحركة المتحرك ، ويصح ان يعكس قبلها بعدا وبعدها قبلا ، وليس كذلك الزمان فان ماضيه ذهب ومستقبله سياتى مع فرض الفارض او بدونه ، ومع الحركة او بدونها ، ولا ينعكس قبله بعدا كما لا يكون امسه غدا . وفرقوه عن الحركة ، بانها كثيرة لمتحركات كثيرة ، والزمان واحد ، وعلموا ان القبلية والبعدية والتصرم والتجدد للزمان بالذات وللحركة بالعرض، فقالوا الحركة فى الزمان ، ولم يقــولوا ان الزمان فى الحركة(٢٨٣) . ورأوا له معرفة ثابتة فى النفس بحيث لا يتصور رفعه مع وجود الحركة وعدمها ، فعلموا ان معرفته اسبق الى الاذهان من معرفة الحركة ، فقالوا لا يتصور حركــة من لا يتصور زمانا ، ويتصور زمان لا حركة فيه ، فحصل لهم ان الزمان شىء توجد فيه الحركات ، وهو غير المسافة لما تقدم ، ولان المتحركين فيه يتفقان فى الزمان ويختلفان فى المسافتين ، او تختلفان فيه ، ويتفقان فى المسافة ، كان يقطعها هذا اليوم وذاك غدا (٢٨٤) .

---

(٢٧٧) عن الشيرازى ، راجع المذاهب اعلاه بنقله ،ويرى بنس ان مذهب البغدادى استمرار لخــط الرازى الطبيب الافلاطونى فى الفكر الاسلامي ص ٧٩ فما بعد .

(٢٧٨) ابو البركات ــ السابق . ج ٣ ص ٣٧ ، ٣٩

(٢٧٩) كذلك ص ٣ ج ٤٨

(٢٨٠) كذلك ج ٢ ص ٧٩ ــ ٨٠

(٢٨١) التصور هنا عكس ارسطو كما سيتضح من ردوده على المذاهب فى الزمان

(٢٨٢) كذلك ج ٢ ص ٧٠ ــ ٧١

(٢٨٣) كذلك ج ٢ ص ٧٢

(٢٨٤) كذلك ج ٢ ص ٧٣

ورفضوا ان يكون لحركة واحدة هى حركة الفلك ،لانه قد تبين انه غير الحركة وغير المتحركات ، وهؤلاء الذين ربطوه بالحركة وحدوه بها ، ولم يحدوها به ــ قالوا من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان ، والعكس هو الصحيح ، اعنى ان ما لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة ، لان الذى يشعر بالحركة يشعر بقبل وبعد فى مساحة لايجتمع القبل والبعد فيها . واستشهاد هؤلاء بان اهل الكهف لم يشعروا بالزمان لانهم لم يشعروا بالحركة ، استشهاد غير صحيح لان اهل الكهف لم يشعروا بالزمان ، كما لم يشعروا بغيره فانهم عدموا الشعور مطلقا ، فان النائم لا يشعر بشىء لا بحركة ولا بزمان ، ولو كانوا فى كهفهم فى يقظة لشعروا بالزمان مع سكونهم ، كما يحصل لمن يجلس وادعا ، بلا حركة ، يبقى شاعرا بالزمان .(٢٨٥)

واما بحسب المقرر من الاصول ، فقد بحثوا هل هو جوهر او عرض . ويبين البغدادى معنى الجوهر ومعنى العرض ، ويعرض لقول خصومه انه عرض ، ورأيه هو انه جوهر . وادلته على جوهريته ، بعضها سلبى ، ردا على ادلة العرضيين ، وبعضها ايجابى مستقل ، وهى : ١ ــ قالوا هو عرض ــ اى خصومه ــ لانه متصرم متجدد . ورده انه ليس فى حد الجوهر هذا الشرط ، بل معنى الجوهر هو الموجود لا فى موضوع ، سواء كان قديما ام حادثا.(٢٨٦) ٢ ــ هو جوهر ــ لا عرض ــ لانه لا يتصور فى الاذهان ارتفاعه وعدمه ، بل يتصور وجود كل شىء وعدم كل شىء معه وبالنسبة اليه . والناس يعرفون الزمان وانه موجود معرفة لا يشكون فيها ، فلا يعرفون موضوعه ، وانه فى شىء . والذين قالوا انه عرض ، جعلوه عرضا لعرض هى الحركة ،فلا يجوز قوامه دونها . وقد تبين لنا ان الزمان يكون واحدا مع حركات عدة لمتحركات عدة فى مسافات عدة ، وما منهاما يرفعه ، فهل هو عرض فيها كلها بالاشتراك ام فى واحد واحد او فى واحد منها دون الكل : ويبطل كل ذلك ، يبطل الاشتراك فيها كلها ، لانه لو كان كذلك لارتفع هو او جزءوه بارتفاعها ، ولو كان فى واحد واحد منها لكانت الزمان كثيرة معا ، وذلك محال بفطرة العقول ، اذ كيف يكون الزمان مع الزمان فى الزمان ، ولو كان فى واحد منها دون الكل ،فاما هو لها بسبب ماهيتها التى تشارك بها كل حركة ، ولا يمكن ذلك والا لما كان لها دون سائر الحركات ، واما لانها حركة مخصوصة بجسم ما ، او بسبب السرعة او المسافة ، وكل ذلك خارج عن ماهية تلك الحركة ، بل هذه عوارض ، فيكون الزمان لا لتلك الحركة بل لهذه العوارض ، وقد بان ان الزمان ليس عرضا للجسم المتحرك لانه قد يفرض ساكنا والزمان موجود ، وكذلك عن السرعة والبطء والمسافة كما تقدم . وعلى العموم ليس عرضا للحركة ، لانه موجود مع السكون ومع تقدير رفع الحركة ، اذ يبقى مع رفع كل الحركات امكان وجود حركة او حركات(٢٨٧) .

وهذا الجواب نفسه صالح للرد على من يقول ان الزمان عرض ، هو مقدار الحركة وليس هو الحركة . لان الزمان يبقى مع ارتفاع كل حركة ، بينما مقدار المسافة لا يتجرد عنها ، لان مقدار المسافة هو مسافة ذراع او ما شابه .

فان قيل انه وان لم يكن عرضا يعرض للجواهر فى الاعيان فانه يوجد فى الاذهان فجواب البغدادى : ان عروضه فى الذهن : اما ان يكون لاشياء فى الذهن كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية للمتصورات الوجودية ، فما هو اذا ذلك الشىء الذى هو عرض له وما نعرف شيئا اذا رفعناه فى الذهن يرتفع الزمان برفعه . وان كان يعرض فى الاذهان عروضا اوليا لا لشىء ، فهو محال ، فان الذى يوجد فى الاذهان مما لا وجود له فى الاعيان(٢٨٨) هو الكذب المحال .

---

(٢٨٥) كذلك ج ٢ ص ٧٤

(٢٨٦) كذلك ج ٢ ص ٧٥ ــ ٧٦

(٢٨٧) كذلك ج ٢ ص ٧٦ وهذه الادلة من قسم الطبيعيات

(٢٨٨) كذلك ج ٣ ص ٣٧ ــ ٣٨

٣ ــ ويورد فى « ما بعد الطبيعة » ما يزيد بعض اجزاءهذه الادلة السابقة وضوحا ، مع التأكيد على ان الزمان وجودى ، وليس تصورا ذهنا او اعتباريا . يقول : فان قيل ان الزمان ، والازمنة تصور فى الذهن دون الوجود ، قيل انها لو كانت كذلك لما قابلها الوجود بالصدق والكذب ، بل هى مدة يعرف العارفون ببداهة الاذهان ، تقدرها تقديرا فرضيا وجوديا ، فلا يساوى جزءها كلها ، فلا يقول عاقل ان الساعة مثل اليوم ، والمتحرك فى سرعة معلومة يقطع فى مدة معلومة مسافة ما ، لا يستطيع ان يضاعفها(٢٨٩) فى نفس تلك المدة . وعلى العموم فالزمان ومعقوله اقدم فى الوجود والمعقول من كل ما يعرف به ومعه ، « وكان معقول الزمان يقارب معقول الوجود ويقارنه فى التصور ، وكما ان الوجود تشعر به النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شىء تشعر به وتلحظه بذهنها ، فكذلك الزمان ، فالزمان مقدار الوجود ، اولى من ان يقال انه مقدار الحركة ، لانه يقدر السكون ، والحركة والسكون يشتركان فى الوجود ، وكذلك فى الزمان . واعتبار الزمان كمية ، لا يدل على انه فرضى ذهنى ، لا وجودى ، فان العظيم من الاجسام يزيد على الصغير بجسمية لا بكمية ، والكمية ، معقول تلك الزيادة بالقياس الى ذلك النقصان ، فالكمية معتبرة فى الاذهان والذى فى الوجود عظيم لا عظم كما ان الذى فى الوجود معدود لا عدد ، وكذلك الزمان يقدر الوجود لا على انه عرض قار فى الوجود ، بل على أنه اعتبار ذهنى لما هو الاكثر وجودا الى ما هو اقل وجودا ، والناس فى عرفهم يقولون : وجود دائم وغير دائم ، كما يقال فى الجسم انه طويل وقصير ، وزيادة الزائد ونقصان الناقص ليسا بمقدار مجرد ، بل بجسم يزيد وينقص ، وكذلك فى الزمان ، بوجود يطول او يقصر . واذا قال قائل : اطال الله بقاءك ــ فقد قال اطال الله وجودك ، فمن قال بحدوث الزمان فقد قال بحدوث الوجود ، والا فالزمان لا يكون له وجود مجرد وهوية قائمة بنفسها . واذا كان الوجود لا يعدم كما لا يوجد ، فكذلك الزمان . وكل وجود له زمان خالقا كان ام مخلوقا » .

وهنا يؤكد البغدادى على ان الله ايضا له زمان هو مقياس او مقدار وجوده ، « والذين قالوا بذلك اعنى بتجريد وجود الخالق عن الزمان هم الذين قالوا ان الزمان مقدار الحركة ، والخالق لا يتحرك فليس فى زمان . وقد اوضحنا ان وجود كل موجود فى مدة هى زمان ولا يتصور وجود لا فى زمان . والذين جردوا وجود خالقهم عن الزمان قالوا بانه موجود فى الدهر والسرمد ، بل وجوده هو الدهر والسرمد ، فغيروا لفظ الزمان وما غيروا معناه(٢٩٠) .

اما أحكام الزمان عند البغدادى ، فهو عنده كم متصل فى ماهيته ، منفصل فى وجوده ، ولكنه ليس متصلا فى الوجود بمعنى المتصل المعروف فى الكم المتصل ، لانما انقضى منه قد عدم وما ياتى فلم يوجد بعد ، ولا يكون من المعدوم والموجود شىء واحد فى الوجود ، فمن هذا الوجه هو ليس بمتصل اذ لا يزال الوجود يفصله فصلا بعد فصل الى ماضى ومستقبل ، وكذلك ليس هو بمنفصل بل يتلو بعضه بعضا على الاتصال الذى لا وقفة فيه ، فليس هو من نوعى الكم اللذين ذكروهما ــ يقصد معنى الكم المنفصل والمتصل عند أرسطو واتباعه ــ وهو ليس بالحركة لما تقدم . ثم يورد المذاهب الثلاثة فى الآن ــ انظر المذاهب ــ رابعا ــ ، ويرفض المذهب الذى فى الآن (أى أن الآن جوهر فرد لا ينقسم ، منه يتكون الزمان) لان الزمان منقسم ، ولا يتكون منقسم مما لا ينقسم ، ودخول الزمان فى الوجود دخول ما هو فى السيلان ، بينما التصور الذى يحيل ذلك . واستمرار الزمان على الوجود كاستمرار خيط تجره على حد سيف بالعرض أو رأس ابرة دقيقة يخط به خطا . والزمان مع ذلك ليس مكونا من آنات ، ولا يقال ان الآن يوجد ويعدم ، بل الآن يوجد بالفرض والاعتبار ولا يتعين موجودا فى الزمان بالذات ، وبه يلقى الزمان الوجود كما لقى الخيط حد السيف ، ولكن لقاء(٢٩١) غير قار .

واما المذهب الثالث عن الآن ، فهو بمعنى الدهر والسرمد ، الذى لا حركة او تغير فيه ، وهؤلاء استشفوا قول الفريق الثانى قائلين : كيف يقال عن الزمان الذى لا يتصور وجود شىء الا فيه انه لا وجود له ، بل له وجود أسبق واحق من وجود كل موجود ، وذاته باقية لا تتغير وذلك هو الدهر ، وانما تبدله وتغيره بالنسبة الى التبدلات

---

(٢٨٩) كذلك ج ٢ ص ٣٧ ــ ٤١

(٢٩٠) كذلك ج ٢ ص ٧٨ ــ ٧٩

(٢٩١) كذلك ج ٢ ص ٧٨ ــ ٨٠

المتغيرات ، ولولا تبدل أحوال الموجودات عليه وبالنسبةاليه قد كان يكون دواما وسرمدا واحدا . فان قيل ان الناس يشعرون بالزمان وتصرمه الى ماض وحاضرومستقبل بمجرده وفى انفسهم ، وليس من جهة الحركات والمتحركات ، فطبيعة الزمان هى هذا التصرم ، اجاب أصحاب هذا الفريق : انما شعرتم بتغير فى احوالكم وان لم تشعروا بتغير فى أشياء اخرى ، وكان وجودكم هوالمجتاز على الزمان والدهر لا وجوده عليكم : ويقول البغدادى ، ان الجميع متفقون على ان ماليس يتغير أويتبدل فهو لا يدخل فى الزمان ونسبتها اليه نسبة الازلية والسرمدية . ويقول وهذه تسمية والاختلاف مع ذلكباق الى فريقين : من قال ان الدهر واحد لا يختلف فى ذاته وانما يتغير بالنسبة الى المتغيرات . ومن قال انه فى ذاتهمتغير متصرم ، وبنسبته الى المتغيرات يسمى زمانا ، والى الازليات يسمى سرمدا ودهرا . وواضح أن راى البغدادىهو الاخير ، لانه وجودى عنده ، يصاحب كل موجود ، ولان ماهيته انه متصرم بالمعنى الذى شرح عن نوع اتصالهوانفصاله .

ولا بد أن نقف عند هذا الحد ، ولكن معاشارة الى أن البغدادى يعالج مسائل اخرى فى الزمان ، مثل اللانهاية والنهاية . ويذهب الى أنالزمان قديم ، لا بداية له . ويورد أدلة لذلك كما يرد على أدلة من يقول ببداية له . وكذلك يذهبفي اقتصاصه لمذاهب المتكلمين ومن يقول ببداية وحدوث العالم ، ومن يقول بقدمه فى الزمان ،اقول يذهب الى قدم العالم (٢٩٢) بالزمان ، وحدوثه بالذات فقط . ودليله على قدم الزمان ،هو نفس دليل ارسطور ، عن استحالة تصور بداية للزمان ، اذ قبل آن البداية زمان . بالاضافة الى أدلته السابقة عن اعتباره كالوجود فى التصور ، مع ملاحظة انه لا يربطه (٢٩٣)بالحركة قدما او حدوثا .

ج ـ فخر الدين الرازى : كنا قد ذكرنانقله للمذاهب ، ورأينا انه يفصل فى كتاب « المباحث » راى ارسطو بأن الزمان هو مقدارالحركة ، ويرد على المذاهب الاخرى القائلة بانه جوهر او انه حركة الفلك ، او انه الفلك . وهومن المثبتين للزمان . ويقدم أدلة من ينكر وجود الزمان مع رد ابن سينا عليها ، ووقفه هو لصالحوجود الزمان ، كما يورد ادلة لاثبات وجود الزمان ، حجتان مع الشكوك عليهما ورد الرد علىالشكوك ، وهما حجة المقدار ، وحجة الاب والابن ، وليس بامكاننا في هذا البحث ان نتناولهذه الادلة لاتساع الموضوع باكثر مما تحتمله هذه الصفحات . كما رأينا ان موقفه من الآن فىكتاب « المباحث » ، لا يخرج عن تصور ارسطو للآن ، فليراجع فى عرضنا للمذاهب فيما تقدم .

وكنا فى عرضنا لمذهب افلاطون ، رقم (٨) أشرنا الىقول الرازى عن الزمان بنقل الشيرازى ، وتفصيل ذلك ما يلى : يقول الشيرازى وصاحب « المباحث المشرقية »تحير فى أمر الزمان وتشبث فى شرحه « لعيون الحكمة » للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال فى « المباحث(٢٩٤)المشرقية » بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من شكوك : واعلم انى الى الآن ما وصلت الى حقيقة الحق فى الزمان،فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب ، واما تكلف الاجوبة تعصبا لقومدون قوم فذلك مالا افعله فى كثير من المذاهب وخصوصا

---

(٢٩٢) كذلك ج ٢ ص ٨٠ فما بعد ، وص ٨٨ فما بعد وج ٣ ص ٢٨ فما بعد ، وص ٤١ فما بعد .

(٢٩٣) كذلك ج ٢ ص ٨٢ ، ج ٣ ص ٤٨

(٢٩٤) الرازى ـ المباحث المشرقية ـ السابق ـ ج ١ ص ٦٤٧ ، وهو يذكره ليس بعد المذاهب ، بل فى آخر مذهب المنكرين للزمان والنص طبق الاصل .

في هذه المسألة . وقال فى شرح(٢٩٥) ((عيـون الحكمة))بعد تقرير الآراء وايراد الشكوك : ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس فى ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل فى شىء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطون ، والاقرب عندى فى الزمان هو مذهبه ،وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، ثم ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التى بها يسمى سرمدا ودهراوزمانا . ثم قال : وأما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ،ومع ذلك فالعلم التام ليس الا من عندالله . وقال أيضا موردا على مذهب ارسطاطاليس : ان بداهة العقل حاكمةبان اله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومى ، وانه الآن موجود معه ، وانه سيبقى بعده فلوكان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير فى ذات ذلك الشىء المحكوم عليه بهذه الاحوال(٢٩٦) ، لزم التغير فى ذات الواجب الوجود ، وذلك لا يقوله عاقل ، فلئن قلتم لولا وقوع التغير فى هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى : بالقبلية والمعية والبعدية فنقول : قد جوزتم أن يكون الشىء محكوما عليه بالقبلية والمعية بسبب وقوع التغير فى شىء آخر ، فلم لايجوز أن يكون الزمان كذلك ؟ وهذا قول الامام افلاطون فانه يقول : المدة ان لم يقع فيها شىء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد ، وامـا ان حصل فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لهـا قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات ، لا لاجل وقوع التغير فى ذات المدة ، بل لاجل وقوع التغير فى هذه الاشياء(٢٩٧) .

وأما ماينقله صاحب كشاف اصطلاحات الفنون ،والذى يعتمده محمد عبد الهادى أبو ريدة فى ان الرازى يرى الزمان على معنيين : ((أمر موجود خارج الذهن يطابق الحركة فى كونها بين مبدأ ونهاية ، وثانيهما امر متوهم لا وجود له فى الخارج ، والموجود فى الخارج هو الآن الذى يفعل بسيلانه وجريانه أمرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة)) .(٢٩٨) فالكلام هنا عن معنى الآن ، كما واضح فى ((المباحث)) ، وكما أشرنا سابقا عند نقل المذاهب بحسب الرازى . وكلام الرازى هنا جاء على نمط مذهب ارسطو عن الزمان والآن ، كما سنوضح فى مذهب الاخير .

ويذهب محمد صالح الزركان الى أن الرازى لم يتخذ موقفا معينا فى ((المباحث المشرقية)) ، وان كان ارسطيا فى مشكلة الزمان فى بعض المواضع منه(٢٩٩) . ويرى ان الرازى تحول من المذهب الارسطى الى المذهب الافلاطونى مارا فى فترة تردد ، فبعد المباحث ، نجده فى ((الملخص))يقول ان الاقرب عنده ((انه لا معنى للزمان الا حصول بعض الحوادث مع بعض أو قبله أو بعده)) . ومثله فى ((تفسيره)) حيث أوضح انه ((عبارة عن المدة التى يحصل

---

(٢٩٥) لم استطع الحصول على الشرح ، اما كتاب ابن سينا نفسه فمتوفر ، طبيعياته ضمن تسع رسائل فى الحكمة . القسطنطينية ١٢٩٨ ، الرسالة الاولى واقسامها الاخرى طبعت باسم : ((عيون الحكمة)) نشر بدوى . القاهرة ١٩٥٤ .

(٢٩٦) يقصد الزمان والدهر .

(٢٩٧) شيرازى . السابق . ص ١٤٥ – ١٤٦ .

(٢٩٨) دائرة المعارف الاسلامية . مادة زمان . تعليق ابى ريدة . ج ١ ص ٣٩٩ فما بعد .

(٢٩٩) محمد صالح الزركان : فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية . دار الفكر . القاهرة ١٩٦٣ ص ٤٥٥ .

بسببها القبلية(٣٠٠) والبعدية » . ثم عدل العدول النهائىعن مذهب ارسطو الى أفلاطون فى « شرح عيون الحكمة » ، ويورد الزركان النص السابقالذى أوردناه عنالشيرازى،(٧)وكذلك اتضح هذا العدول فى آخر كتبه « المطالب العالية » ويورد المؤلف نص الرازى ، وهو لا يزيد عما سبق نقله عنالشيرازى « وشرح عيون الحكمة » ، ولكن الرازى يجيب على شك وهو : كيف يكون الزمان جوهرا قائما بنفسهمع انه شىء متتال متجدد ؟ فيجيبهم : لا نسلم بانه متجدد بل هو ثابت ، والتغير لا يقع فيه بل فى نسبته الى الحوادثالمتعاقبة بمقارنتها له ، كما ان الله مقارن لجميع الحوادث والمتغيرات وذاته غير متغيرة . ويرى الكاتب ان الرازى بعدهذا القول لم يستطع ان يقدم جوابا عن ما بقى من فرق بين الله وبين الزمان طالما هو جوهر باق لايلحقه(٣٠١)التغير)

واذا كان الرازى يثبت الزمان فى « المباحث » مع اظهار حيرته وتوقفه فى حقيقة الزمان ، فانه فى «الملخص» سياقا مع وهمه للزمان — وهو فهم كلامى — يصرح بأنالزمان لا وجود له فى الخارج ، بينما يقر بوجوده وجوهريته فى « عيون الحكمة » « والمطالب العالية » .

وفى موضوع الآن وصلته بالزمان ينحو منحى ارسطياف « المباحث » ، كما سبق بيانه ، ولكنه فى مواقفه الكلامية ، التى يقول فيها بالجوهر الفرد ، يعتبر انزمانمنقسما انقساما فعليا الى اجزاء لا تتجزأ أو آنات موجودة بالفعل . ويرى الزركان : انه حتى فى «المباحث» ،مع أخذه بمذهب أرسطو فى ان الزمان متصل ، وان الآن ليس جزءا من الزمان ، يورد شكا يفهم منه القول بالجوهرالفرد . ولكن الكاتب لا يكمل النص الذى يستدل به على خروج الرازى عن مذهب أرسطو وقوله بالجزء الذىلايتجزاحتى فى مرحلة(٣٠٢) كتاب « المباحث » ، لان باقى النص « فى المباحث » يبين ان الرازى انما يورد هذا الشك على من يرى أنه فى الشىء الاحدى الذات يجوز الحصول (الانتقال من القوة الى انعقل) على التدريج ، فاورد الرازى هذا الشك ثم ختم النص بقوله « فالحاصل ان الشىء الاحدى الذات يمتنع أن يكون له حصول الا دفعةوهذا هو البديل عن افتراض التدريج ، وبالتالى الشك على ذلك بالجوهر — نعم الشىء الذى له أجزاء كثيرةامكن ان يقال ان حصوله على التدريج ، على معنى ان كل واحد من تلك الافراد الحقيقية انما بحصل فى حين بعدحين حصول الآخر ، وأما على التحقيق ، فكل ما حدث(٣٠٣) فقد حدث بتمامه دفعة » .

وهناك مبحث يلح عليه الرازى هو قدم أو حدوثالزمان ، وهذا جزء من مشكلة حدوث أو قدم العالم وايراده هنا مستحيل ، لانه يستغرق اجزاء كبيرة فىمعظم كتبه ، وكنا وعدنا فى كتابنا « حوار » ان نكمله بايراد مباحث من يتلو الغزالى فى الوجود والقدم والحدوثوعسانا نفعل .

●●●

ب — : مذهب ارسطو واتباعه :—١ — مذهب ارسطو : مذهبه فى الزمان واضح ، وهو يخصص لـه المقالة الرابعة مـن « السماع الطبيعى » ، الفصول من (١١ — ١٤) . فيبدأ بدراسه نقدية للزمان ، وادلة منكرية — كما ينافى عرض المذاهب بحسبه — ثم يعرف الزمان وما يتبعه من معنى الوجود في الزمان ، ومعنى الآنوالوجود فى الآن ، وحول مشكلات تتعلق

---

(٣٠٠) كذلك ص ٤٥٥ .

(٣٠١) حذف الشيرازى قول الرازى « واما مذهبأرسطو طاليس بان الزمان مقدار الحركة فقد عرفت بالدلائل القاهرة فساده . واما مذهب افلاطون » ... كما فى نصالشيرازى . الزركان ص ٤٥٦ .

(٣٠٢) الزركان ص ٤٥٦ — ٤٥٧ .

(٣٠٣) الزركان ص ٤٥٩ وانظر قوله عن « الملخص »ص ٤٦٠ .

بالزمــان ، مثــل انــه واحــد ، وانه قديــم ،والاستدلال بــه ، علــى قــدم العالم والحــركة والمتحرك . ولا نجد معه الصعوبات التى نجدهامع أفلاطون . (٣٠٤)

يورد ارسطو أولا شكوك نفاة الزمان وهى : الزمان‌منه ماض وليس بموجود ، ومنــه مستقبل ليس بموجود ، فالمتركب منهما غير موجود . فاما الحاضر فمنقض ، ولوكان شيء من الزمان حاضرا لكان هو الآن ، والان ليس بجزء من الزمان لانه لو كان جزءا منه لقــدره ، كما نقدر المسافةبالذراع ، ولا يمكن ان يقدره لان الان لا بعد له ، والزمان له بعد ، ولعل الان ليس بموجود ، والدليل على عدم‌وجودالان الذى يظهر انه الفاصلة بين الماضى وبين المستقبل ان هذا الان هل هو واحد بعينه ثابت ابدا أم هو واحدبعد آخر ، فعلى الاول لكان ما وجد منذ الف سنة ، ومــا وجد اليوم من حيث هما فى آن واحــد بعينه ، معــا ،وليس‌احدهما متقدما لصاحبه ولا متاخرا عنه ، وان على الثانى اى آن بعد آخر ، فالكلام فى أول ان منــه هل هو بــاق‌أم فاســد ، ويستحيل ان يكون باقيا ، لان بقاءه ســيكون فى زمان غيره ، لاحق له ، ونحن قلنا انه واحد بعد آخر ،وكذلك يســتحيل ان يفسد ، لان فساده لا يمكن أن يكون فى وقته لانه فى ذلك الوقت قد كان موجودا ، ولا أن يكون‌فساده فى الآن اللاحق ، لان الآن لا يتلو الان كما ان النقطة لا تتلو النقطة ، وان كان لم يفســد فى الآن الذى يتلوه ،فلابد ان يفســد فى آنات بينهما ، ولا يمكن ان يفســد فى أول آن من هذه الانات الفاصلة بينهما لنفس السبب ،فيكون بينهما آنات لا نهائية ويكون موجودا فيها ومعهــا ، وهذا محال . فاذا بطل ان يوجد الزمان فى الماضى لانــه‌ذهب ، أو المستقبل الذى لم يوجــد بعد ، أو فى الحاضر لاستحالة وجود الان ، فالزمان لا وجود له(٣٠٥) .

ثم يتلو ذلك فى التعرف على ماهية الزمان ، ما هو ،وما طبيعته ، ولا يقدم ادلة على وجود الزمان ، لانه بــين بذاته بشهادة الحس ــ كما يقول شارحاه يحيى بن عدى‌وابو على(٣٠٦) الحسن بن السمح ــ كما انه لا يرد على شكوك النفاة السابقة . وينتقل ارسطو مباشرة الى ذكرالمذاهب فيه ــ وقد سبق ايرادها فيما تقدم عنــد ذكر المذاهب القديمة بحسب ارسطو رقم (تاسعا) ــ وهى‌ثلاثة :الزمان هو الكرة نفســها ، او انه دورة فلك الكل ، او انه الحركة باطلاق ، ودليل القائلين انه كرة الكل ان جميــع‌الاشــياء فى الزمان ، وجميع الاشياء فى كرة الكل ، فالزمان وهو كرة الكل ، ولا يرد ارسطو على هذا بل لمقول : ان‌هذاالقول اسخف (٣٠٧) من ان يحتاج الى البحث فى استحالته ولكن شراح ارســطو يوضحون المســالة كما يلي : « امــاالقول بان الزمان هو الكرة نفســها فظاهر الفســاد ، لان الزمان منه مســتقبل ومنه ماض ، والكرة ليست كذلك ،فالكرة ليست زمامه ، والزمان قواما باجزائه ، وليس قوام الكرة جاء من قبل اجزائها ، لان الكرة موجودة بجملتها ،وجزء الزمان زمان ، وليس جزء الكرة كرة . فاما القــول بان الاشياء فى زمان وان الاشياء فى الكرة ، فالكرة زمان ــفالمحمول فى القدمتين واحد بالايجاب ، وليس تحصــل

---

(٣٠٤) المباحث . ١ ص ٥٤٩ ــ ٥٥٠ .

(٣٠٥) سنعرض ذلك مفصلا ، وللقارىء ان يراجع‌ايضا حول قدم الزمان والعالم عنده :

Wolfson: The Kalam arguments for creation in Saadia, Averros, Maimonides, and St. Thomas. Saadia anniversary A.A.J.R. New York 1943 Vol. 11. p. 227.

ويقول ماجد فخرى : ان الاكوينى يرى ان ارسطو برهن‌على قدم العالم عكس ما يدعيه موسى بن ميمون من انه لم يبرهنها ، بل حججه جدلية . انظر التفاصيل مع المصادركاملة :

M. Fakhri: The Antinomy of the eternity of the world. Le museon. 66 Louvain 1953. p. 143 ff.

(٣٠٦) استعنا فى هذا الفهم بكلام ارسطو وشراحهما . ج ١ . م٤٠٤. تعليم ١٩ فصل ١٠ . ٢١٧ ب ــ ص ٤٠٤ ــ ٤١٠ .

(٣٠٧) تعليقهما ص ٤١٦ ج ١ .

نتيجة من موجبتين فى الشكل الثانى . وأيضا فان الاشياءفى الكرة على انها فى مكان ، وهى فى الزمان ، لا على هـذا الحد.والوسط فى المقدمتين-ليس هو على حالةواحدة(٣٠٨)عند الطرفين » .

وسنجد هذه الردود ، عند من تلا أرسطو ، كلمـاردوا على فرض ان الزمان هو كرة الكل .

واما ان الزمان هو حركة الكل فرد ارسطو : « انجزء الدورة ايضا زمان ما ، ليس جزء الدورة دورة .... وايضا لو كانت السموات اكثر من سماء واحدة لكانالزمانسيكون على مثال واحد ـ حركة أيها اتفق وكانت(٣٠٩)تكون ازمان كثيرة معا » مع ان ارسطو ابان فيما تقـدم ان أزماناكثيرة لا تكون معا ، مثل يوم ويوم ، بل يكون يوما بعـد يـوم ، لا معا ، الا اذا كان احدهما اعم مثل ان السـنةتشـمل الشهر ، وهو(٣١٠) معها أو فيها .

وأما ان الزمان ليس هو حركة على الاطلاق ، فـلانالحركة تخص المتحرك والمكان الذى فيه المتحرك ، والزمان يخص الكل . وايضا ، فان الزمان لا يخص الحركة والمتحركبل والسـاكن أيضـا (بكل مـكان وعند كـل شىء) . كما ان التغير والسرعة والبطء يحددان بالزمان ، فالسريعهو ماكان حركة كثيرة فى زمن قصير ، والبطىء هو ما كان حركة يسـيرة فى زمن طويل : ولو كانت الحركة هى الزمان،لامكن ان يحدد الزمان بالزمان،كما أمكنتحديد الحركة(٣١١) بالزمان ، وهو مالا يجوز .ثم،اذا انتهى من الرد على،المذاهب،يبين رأيه(٣١٢) هو ، وابتداء يقول ان الزمان لا يفهم بدون تغير وحركة ، وذلك انا متى لم نتغير ، أو تغيرنا ونحن لانشعرلم نظن أنه كان زمان ، كحال اهل الكهف لا يشعرون اذا انتبهوا من نومهم بمضى الزمان عليهم وهم نيـام ، فيصليون،الآن المتقدم لنومهم الى الان التالى لـه ويجعلونهما واحدا، ويرفعون ما بينهما ، لانهم لم يشـعروا به ، وكما انه لـولم يكن الان مختلفا ، بل كان واحـدا ، لم يكن زمان ، نتوهم انه ليس زمان ، والعكس صحيح ، فاحيانا نسـتدل،كذلك ان كان مختلفا ، ثم لم نشـعر به ، لم يظن ان مابين الاثنين زمان ، وهذا ما يحصل عندما لا ننتبه لتغير فينـاعلى تغيرنا متى ظننا ان زمانا قد حدث ، واحيانا نستدل على حدوث الزمان ، اذا حدث فى أنفسنا ضرب من الحركة.والنتيجة ، اذا صح ان الزمان ليس حركة ، فانه شىء ما للحركة (٣١٣) غير خارج عنها .

ثم يبين ارسطو بعد ذلك كيف يكون الزمان تابعـاللحركة ، فيقول ان المتحرك من شىء الى شىء حركته ،وهذا الذى بين الشـيئين عظم أو مقدار متصـل ، أجزاؤه ثابتة،ولذلك لـه وضع ثابت ، ولما كان المقدار متصلا صارت الحركة عليه متصلة . ويظهر اتصال الحركة فى الحركـةالمكانية أكثر من سائر الحركات ، فالاتصال هو أولا للمقدار، وهو للحركة من قبل المقـدار . والمتصل أو المقدار فيـهمتقدم ومتاخر وأول وثان ، فواجب ذلك ايضا فى الحـركة على قياس المقدار ، وكذلك يكون للزمان متقدم ومتاخر ،لانه يتبع الحركة والمقدار . ولكن معنى الزمان لا يتوهم من الحركة الا عندما نتوهم فيها المتقدم والمتاخر ، لانا نقول،عندئذ ان مابين المتقـدم والمتاخر من الحركة زمان . ولذلك متى كنا نحس الشىء كانه فى الآن واحد ، ولم نشعر فىالحركة بالمتقدم والمتاخر ، أو كنا نحسـه كواحد بعينه الا أنه لشىء ما متقدم ومتاخر ، لم نظن أنه حدث زمـــان،اصلا اذ ليس ثمة حركة بين اثنين بالفعل ، ومتى احسسنا بالمتقدم والمتاخر فحينئذ نقول ان ثمة زمانا . « فالزمـانهو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتاخر » . فليس الزمان اذن حركة ، بل هو عدد لها لا بمعنى العـدد الذى بهيعد،بل بمعنى العدد الذى يعد والمعدود ، فالزمان عدد للحركة

---

(٣٠٨) الطبيعة . ج ١ تعليم عشرين . فصل ١١ . ٢١٨ بص ٤١١ ـ ٤١٣ .

(٣٠٩) يحيى وأبو على . تعليق ص ٤١٦ ج ١ .

(٣١٠) كذلك ٢١٨ ب .

(٣١١) الطبيعة : ٢١٧ ب . ص ٤٠٦ ج ١ .

(٣١٢) الطبيعة . ج ١ . ٢١٨ ب ـ ص ٤١٢ ـ ٤١٣.

(٣١٣) الطبيعة . فصل ١١ ، ٢١٨ ، ص ٤١١ فما بعد

بمعنى الشيء المعدود منها والذى هو قابل للعد منها ولم يعد بعد(٣١٤) ويضع ارسطو كما يوضح يحيى بن عدى ان الآن يحد الزمان وضعا ، لانه في الواقع لا يجوز عده« ان يتركب الزمان من آنات ، لانه غير ممكن ان يتتالى آنان ، لان المتتاليين هما مالا يكون بينهما شيء ليس من جنسهما ، وانما نحد الزمان ب « الآن » على أنه فيما بين الإثنين ، لا على أنهما آنان ، لكن على أنهما زمان ، وكذلك قال ارسطو : ولنضع ذلك وضعا ، أعني ان الزمان يكون بين الآنين ، فانه يبين في المقالات الاخر انه لا يجوز ان يتركب عظم ممالا ينقسم » . وهذا هو معنى قول أرسطو في نهاية الموضوع المذكور » فاما الزمان معا كله فواحد بعينه ،وذلك ان الآن واحد بعينه متى كان ، الا ان وجوده يختلف ، والآن مقدار الزمان من جهة انه يحدده(٣١٥) بالمتقدم والمتاخر » .

ثم بين أرسطو بعد ذلك ان « الآن » من جهة واحدة بعينه ، ومن جهة اخرى انه ليس واحدا بعينه ، وذلك ان من جهة انه في آخر بعد آخر (٣١٦) فانه مختلف ـ ويفسر يحيى ذلك فيقول : هو مختلف بان يكون قبل أو بعد ، والا فهو في المواضع كلها واحد اي هو في الحركات كلها واحد ، اي هو واحد في الموضوع ، وكذلك الزمان الذي يتولد عنه واحد (٣١٧) . ويفهم أرسطو الزمان على معنيين، الآن الذي هو يفصل المقدار المتصل اي الزمان المتصل ، والآن الواصل ، أو السيال . وعلى حد تعبير الرازي فخر الدين في « مباحثه » : الآن اما ان يفرض على ان حصوله فرع حصول الزمان ، واما ان يفرض على ان حصول الزمان فرع على حصوله ، والآن على المعنى الاول هو الذي اذا وجد الزمان ثم فرض فيه حد وفصل ، فانه يكون ذلك الحد طرفا للزمان وهو الآن . وهذا النوع من الآن ليس وجوده في الزمان ـ الذي هو كم متصل ـ وجودا بالفعل بل بالقوة والفرض . وبيان ذلك « ان الزمان مقدار متصل وكل مقدار متصل فانه يكون قابلا للتقسيمات الغير المتناهية على ما ستعرف ، وتلك التقسيمات لا تكون موجودة بالفعل ، بل هي انما تحصل عند احد اسباب ثلاثة : الاول القطع والثاني اختلاف الفرض ـ والثالث التوهم . (فنقول) انه يمتنع حصول القطع في الزمان لما عرفت انه يستحيل ان يكون للزمان بداية ونهاية وانقطاع ، فاذا يستحيل ان يكون له ـ اي للقطع ـ حصول بالفعل ، بل حصوله انما يمكن على أحد الوجهين الاخرين ، وذلك اما بموافاة الحركة حدا مشتركا غير منقسم كبدأ طلوع أو غروب ، واما بحسب فرض الفارض . ثم ليس شيئا من ذلك احداث فصل في ذات الزمان نفسه ، بل حصول الفصل في الزمان بسبب هذه الامور كحصول الانقسام في الجسم : اما بسبب اختلاف الاعراض النسبية مثل اختلاف موازين او مماسين ، واما بسبب الفرض والتوهم » (٣١٨) اما الآن الذي يتفرع على حصوله حصول الزمان ، فهو ان المسافة والحركة والزمان امور متطابقة ، والامر الموجود في الخارج منها هو الكون في الوسط ، وهذه تفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع ،واما المسافة فان النقطة تفعلها بسيلانها ، وكذلك الزمان يفعله الآن بسيلانه . والآن هنا ، واصل لا فاصل ، وهذا الآن الفاعل للزمان بسيلانه ، غير الآن الذى يفرض في الزمان بعد حصول الاخير (٣١٩) ، والآن الواصل يتجدد باستمرار تبعا لاستمرار الحركة ، فالزمان ماهيته قائمة في « الآن » وهو متصل بواسطة الآن الذي يصل الماضي بالمستقبل ومقسم بحسب الآن بالقوة . واذا قسمنا الزمان بالوهم حصل لنا الآن من النوع الاول (الفاصل) ، وكان الآن بداية جزء ونهاية جزء ، فالآن على الاعتبارين ليس جزءا من الزمان ، كما ان النقطة ليست جزء الخط ، لان أصغر الخط خط لا نقطة ، واصغر (٣٢٠) الزمان زمان لا آن ، لان الآن غير

---

(٣١٤) كذلك ص ٤١٥ ، ٢١٩ آ .

(٣١٥) الطبيعة . تعليم ٢١ ، فصل ١١ ، ٢١٩ ب ص ٤١٨ فما بعد .

(٣١٦) الطبيعة ٢١٩ ب ، ١٠ ـ ١٣ ص ٤٢٠ .

(٣١٧) كذلك ، ٢١٩ ب ١٢ . ص ٤٢١ .

(٣١٨) كذلك ص ٤٢٧ وقارن بيدوى ص ٦١ فما بعد .

(٣١٩) في الاصل : العرضين ، وبقية الكلام تدل على تصويبنا

(٣٢٠) المباحث ج ١ ص ٦٧٠ ـ ٦٧١ .

منقسم ، وقد قلنا ان الزمان متصل ، فهو قابـل للقسمة divisible . ولكن الان بمعنييه ، الذي هو نقطة الاتصال ، ونقطة الفصل بين الماضي والمستقبل ، يبدوغير منقسم . ولو ان له بعدا وامتدادا لكان يضم اجزاء بعضها ماض وبعضها مستقبل ، فلم يكن حاضرا ، ولا أيجزء منه . وهنا مع ان الان جزء من الزمان فانه يختلف عن بقية الزمان بانه غير منقسم . ومع انه يفصل الماضي عـنالمستقبل ، فانه ينسب لكليهما والا لما كان الزمان متصلا . فالان نهاية وبداية للزمان ، وليس لنفس الزمان (٣٢١) ،فهو نهاية للزمن الماضي ، وبداية للزمن المستقبل (٣٢٢)

ويلقي الرازي اضواء أخرى على هذه المشكلة مـنوجهة نظر ارسطية ففي فصل : كيف يعد الان الزمان يقول : « قد عرفت ان الزمان متصل واحد ، والمتصل لا يمـكنتعديده الا بعد ان يتجزى ، والتجزئة انما تحصل باحداث فصول فى ذلك المتصل ، فان الفصول اذا حدثت فى المتصلصار المتصل منقسما الى اقسام ويمكن تعديده بشىء من اجزائه كالخط الواحد اذا اريد تعديده فلا بد وان تفرضفيه نقط حتى يصير الخط بسبب ذلك منقسما الى أجزاء فحينئذ يعد كل ذلك الخط باحد تلك الاجزاء ، فالنقطةتكون عاده للخط ، لانه لولا حصول تلك النقطة لما حصل التعديد ، فتلك الاقسام عادة للخط . (واذا عرفت) ذلكفى الخط فتصور مثله في الزمان ، فان الزمان اذا فرض فيه انه ينقسم الى جزآين : احدهما متقدم والاخر متاخر ،فتعديد الان للزمان ، كتعديد النقط للخط ، وتعديد الجزء المتقدم او الجزء المتاخر للزمان كتعديد اجزاء الخط لذلكالخط . (واعلم) ان الآن فاصل للزمان باعتبار ، وواصل له باعتبار آخر.اما كونه فاصلا يفصل الماضي عن المستقبل.واما كونهواصلا ، فلانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ، ولاجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل . (ويجب) ان يعلمانه من حيث انه فاصل يكون واحدا بالذات ، واثنين مـن حيث الاعتبار ، لانه اذا اخذ من حيث هو يقسم الزمان الىالماضي والمستقبل كان نهاية للماضي وبداية للمستقبل ، ومفهوم كونه نهاية مغاير لمفهوم كونه بداية . فقد حصلتالاثنية في الاعتبار ، وان كان هو فى ذاته واحدا ، واما ان اعتبر من حيث انه واصل فانه يكون واحدا بالذات وواحدابالاعتبار ، لانه باعتبار انه واحد يكـون مشتركا (٣٢٣) بين الجزاين » .

والآن ليس جزءا حقيقيا من الزمان ، بل يقع خارجه ،لا ان اعتبرناه بمعنى الفصل ، ولا ان اعتبرناه بمعنى العاد ، أو واسطة العد ، لانه فى الحالين غير منقسم ، ولا يتكونمنقسم مما لا ينقسم ، او ماله بعد مما ليس له بعد ، وان كان الآن باعتباره في مجرى الحركة المتصلة ، اي كممدود فىالحركة ، يمكن اعتباره زمانا ، ولكنه فى هذه الحالة ليس آنا لا ينقسم ، وهو المعنى الحقيقى للان عند ارسطو ، بلجزءا ممتدا من الزمان يربط ما قبله وما بعده . وليس ها هنا قطع او فصل ، بل تثبيت على مجرى الحركة ،يفعل التجزئة فيها ، ليساعد الذهن على فهم تتابع الحركة والقبل والبعد فيها فى الزمان المتساوق معها . (٣٢٤) ولذلكفليس ثمة مشكلة هنا ، بالمعنى التالي ، اذا كان الآن غير منقسم ، وغير ممتد ، ولا يمكن ان تكون فيه حركـة ، اوسكون ، لانه اذا فرضنا فيه حركة بسرعة معينة ، تقطعه فى زمن معين ، فان زدنا فى السرعة ، قطعته في أقل من ذلكالزمن ، وهذا معناه تقسيم الآن ، واذا كان يمكن فيه ان يسكن وان يتحرك متحرك او ساكن ، وهو حد بين آنين ،« فان الشىءالواحد المتحرك من الان سيكون متحركا وساكنا معا ، متحركا بوصفه فى نهاية احد الزمانين وساكنا بوصفهعند بداية الآخر ، وهذا خلق واضح » (٣٢٥) ، اقول اذا كان الآن غير المنقسم ، هذا حاله ، وكان الزمان مركبا منآنات ، والآنات كل منها لا يقبل ان يوجـد فيه حركة ، فالنتيجة استحالة ان تتم الحركة فى الزمان . اقول ، ليسهنا مشكلة من هذا النوع ، لان الآن ، غير المنقسم ، بـل

---

(٣٢١) المباحث ج ١ ص ٦٧٠ .

(٣٢٢) يوسف كرم ـ يونانية ـ ص ١٤٤ .

(٣٢٣) ولفنسون ـ السابق ـ ج ٢ . ص ٢٢٧ .

(٣٢٤) Great Ideas — op. cit. p. 897 وقارن ببدوى ـ ص ٦٢ ـ ٦٣ .

(٣٢٥) المباحث ج ١ ص ٦٧٥ ـ ٦٧٦ وانظر حولنصوص ارسطو ٢١٩ ب ـ ٢٢٠ آ ٢٥٠ ص ٤٢٨ ـ ٤٣٩ .

حي بمعنى التتابع الحقيقى لآنات ، ليس جزءا من الزمان عند أرسطو ، لان الزمان ، كم متصل واحد ، مثل الحركة تماما . وهذا هو فهم من سبق وذكرناهم من قدماء ومحدثين. ولكن بدوى يثير مشكلات ويستنتج استنتاجات عليها ، لا أتفق معه فيها . ويبدو مترددا فيها ، ثم ينسب هذا الموقف لارسطو نفسه . فهو بعد أن يثير المشكلة اعلاه . ينتهي الى تقرير ما قررناه : وهو آن الآن عند أرسطو « لا يوجد في الزمان بمثابة جزء منه ، بل يوجد خارجه » ، (٣٢٦) ويقول بدوي : وخارجه ، قد تفهم بمعنى الدهر والسرمد عند افلاطون ، والآن هنا ينسب الى وجود أبدي أزلي ، ونكون فى جو افلاطوني خالص . وأما تفهم « خارجه » بمعنى ان الآن بوصفه وسيلة العد ، يوجد خارج الزمان ، اعني فى النفس العادة ، فالآن تصور ذهني وهمي مجرد ، ويكون وجود الزمان تبعا لهذا التفسير متوقفا على وجود النفس ، وهذا حل مثالي ـ من المذهب المثالي لا الامثل ـ للمسألة (٣٢٧) . ويقول بدوى ، ان ارسطو يصرح ، بأن الزمان متوقف على من يعد وهو النفس ، ولكن أرسطو يتخلص من الوقوع في هذا الشك بان الحركة ، يمكن ان تكون دون النفس ، ودون العاد ، والمتقدم والمتاخر فى الحركة ومن حيث انه قابل لان يعد ، يكون الزمان . ومعنى هذا عند بدوى ان أرسطو على عكس محاولة بعض المؤرخين تقريبه من المثالين المحدثين مثل كنت ، لا يرى ذاتية الزمان ، بحيث يقبل « بان الزمان لا وجود له الا بالنفس » وبالتالي فى النفس » . (٣٢٨)

وكل هذه الاستنتاجات سليمة وموفقة ، على ان نفهم ان الآن الذي هو خارج الزمان ، ليس آن افلاطون ولا تعلق لنا به ، مع زمان ارسطو الطبيعي . ولكن بدوى ما يلبث ان يتجه اتجاها مشككا ينتهي به الى ان فكرة « الآن » بقيت غامضة كل الغموض « وفكر أرسطو عنها متردد بين ان يجعل الوجود الحقيقي للزمان فى الآن ، وبين آن يدع الآن خارج الزمان . ولكنه الى الوضع الاول أقرب . « ويستشهد بدوي بأبي البركات ـ انظر معالجتنا له ، فيما سبق .» والزمان يلقى الموجود بالآن ، فلولا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله » ، ويسوى بدوى هنا بين الحاضر الذي هو آحد اجزاء الزمان الثلاثة مع الماضي والمستقبل ، وبين الآن ، ثم ينتهي الى ان أرسطو يعتبر الزمان مجموعة آنات متوالية ، ثم يستند على آفلاطون فى تصوره للآن ، بمعنى انه الشيء الحقيقي وحده ، رغم انه لحظة غير معقولة ، والجوهر السرمدي والواحد والصور توجدهي وكل ما هو ازلي ابدي فيها . وقد سبق ان ذكرنا هذا النص كاملا ، فيما سبق ، عند معالجتنا لفكر بدوي عن افلاطون ، وبدوي هنا يميل وبالاستناد الى هيدجر الى فهم ، الآن » عند أرسطو بمعنى الحاضر المستمر ، بل بمعنى الآن عند افلاطون نفسه ، اعني الدهر والسرمد والثبات ، على « الحضور » ، أو « الحاضر ، الخالي من كل حركة » وبالتالي من كل اجزاء الزمان الدالة على الحركة ، وهي المتقدم والمتاخر ، او الماضي والمستقبل ، والسرمدي هي الحضور الدائم » فمن الطبيعي ان يقال ان السرمدي فى الآن ، واذا كان الزمان مكونا من آنات متوالية ، فالوجود الحقيقي فيه وجود حاضر باستمرار ما دام موجودا فى الآن ، وهذا في الواقع ما تنبه اليه زينون الايلى فى حجة السهم وحجة الملعب على وجه التخصيص . ولم يستطع ارسطو فى رده عليه ان يجتاز هذه العقبة الكاداء ، اعني الآن . وطالما كنا نقسم الزمان الى آنات متوالية ، فحجج زينون ستظل قائمة على الدوام لن ينال منها اي نقد : و« اذا اردنا ان نتخلص من نتائج هذه الحجج ، فليس أمامنا الا ان ترفض اولا هذا الافتراض الاصلى ، وهو ان الزمان مكون من آنات متوالية » (٣٢٩)

وملاحظاتنا باختصار الى جانب ما تقدم :١ ـ ان هناك نوعين من السرمدية ، الثابتة ، فوق الزمان ، هي الدهر وهى خاصية مالايتحرك مثل النموذج عند أفلاطون ، أو الله عند معظم اللاهوتيين ـ كما سنوضح ـ بل وعند أرسطو نفسه ، كما سنشير ، وسرمدية ، ماهو متحرك

---

(٣٢٦) هذا ما يفهم من النصوص ٢٢٠، ٢ ، ٢١ ص٤٣١ وشروحها .

(٣٢٧) بدوى ـ السابق ـ ص ٦٤ .

(٣٢٨) كذلك ص ٦٧ .

(٣٢٩) كذلك ص ٦٧ .

دائما ، على الدور او على الاستقامة ، وهـذهالسرمدية زمان ، لا دهر ، وهى قرينة الحركة والمتحرك ، والآن فيها ، ليس كالآن هنـاك ،فالآن هناك آن ممتد ، ان صح التعبير ، ومـع ذلك لا ينقسم ، لانه مدة وجود الله مثلا ، مـندون تغير او حركة . وامـا الآن فى السرمديـة الثابتة ، فهو تعبير عناستمرار التغير ، والتصرم، والتجدد ، فالحاضر يصير ماضيا ، والمستقبل يصير حاضرا . وهذا التمييز متفق عليه باجماعالمذاهب كما رأينا . ٢ — الزمان عند أرسطـو متصل بسبب اتصال الحركة ، وهذه بسبباتصال العظم ، والوهم هو الذى يصوره هذه آنات متوالية ، او نقاطا متصلة ، او اجزاء حركةمتلاحقة . وفيما تقدم توضيح كاف لهذا .
فارسطو اذن لا يعتبر الزمان الموضوعى ، الذىهو مع الحركة ، اقـول لا يعتبره مكونا علـى الحقيقة لا مـن آنات غير منقسمـة ، ولا مـنآنـات منقســمة لا متواليـة ، ولا غـير متوالية ، ولكنه يعتبر مجرى الزمان ، كأنه آنسيال ، كما نتوهم الخط ، نقطة سيالة . ٣ — وبذلك لا يعود من معنى للقول انه لم يجتز اويستطيع التخلص من حجج زينون ، بل العكس هو ما نجده عنده ، حيث حلها : بأن نبه على انالزمان متصل ، وان قبل القسمـة بالقـوة او بالوهم . (٣٣٠) ان الحركـة ، والزمان عنـدأرسطو ، فعل واحد ،وشىءواحد متصل ، وقد قال ان تصور وقفـات فى مجـرى الزمان هـوبالتوهم لان الحركة والزمان لابدايةلهما ولا نهاية — وقد سبق — ٤ — ومعنى ذلك أن تشكك بدويفي ان ارسطو مرة يضع الآن خارج الزمان ، ومرة يعتبر وجوده فى الآن . وان ارسطو الى الثانىاقرب ، تشكيك ليس فى محله .

نعود الآن الى بقية تصور ارسطو للزمانوقد انتهينا من علاقة الآن بالزمان عنده (٣٣١) ، وعلاقة بالحركة . **كما صـح ان الزمان عنـدهمقياس الحركة لانه عددها ، فصحيح ايضـا ،** ان الزمان يحدد بالحركة ايضا ، مثل ان نقول :زمان كبير ، وزمان يسير ، اى زمان كثير لان الحركة كثيرة . وكذلك كل منهما يقدر المقـدار، ويقدرهما المقدار . (٣٣٢)

ثم يبحث معنى ان وجود الشيء فى الزمان، وكيف يقدر الزمانالحركة وهو ليس من جنسها، والمقدر يجب ان يكون من جنس المقدر) وحـلأرسطو لمسالة التقدير هذه ، وهو أن الزمـان يقدر شيئا من الحركة ، مثل حركة يوم ، ثـم يقدر باقى الحركة بها . فان قيل : ها هنا ايضا قدر الزمان الحركة — اى حركة يوم — وهو ليسمن جنسها ، اجاب ارسطو بانه لا يشترط أن يكون العاد فى المعدود ، بل قد يكون مفارقـاوليس من جنسه ، مثل الذراع العاد للحبل ، وقد يكون من نوعه مثل جزء من الحبل ، ثـم يعد الحبل به . والعدد الذى في النفس ليس هو من جنس المعدود . واجيب أيضا بان الزمانيعد الحركة من حيث هى وهو متصلان ، فهمـا من هذا الوجه متجانسان .

---

(٣٣٠) بدوى ص ٦٨ .

(٣٣١) كذلك ص ٧٣ — ٧٤ .

(٣٣٢) الطبيعة . ج ٢ . المقالة السادسة ، الفصلالثانى والتاسع ، والمقالة الثامنة الفصل الثامن ، ويوسف كرم — ص ١٤٢ .

وأما كيف تكون الاشياء الزمانية فى الزمان ، وكذلك الحركة فى الزمان فبمعنيين ، الاول ان وجود الحركة او الشيء مع وجود الزمان ، وهذا باطل ، لان وجود الشيء مع الشيء ، لا يعنى انه فيه ، فان السماء موجودة مع حبة الجاروس ، وليست هى فى الحبة : والمعنى الآخر هو انه ـ اى الشيء او الحركة ـ في الزمان على انه ـ اى الزمان ـ يعده كما يقال ان الشيء (٣٣٣) فى العدد وهو وجوه ثلاثة . ولما كانت الحركة فى الزمان على انه عدد ، والعدد يشمل المعدود ، وجب ان يكون الزمان العام المطلق اعم من كل زمان لشيء شيء ، وارسطو هنا يمهد للوصول الى مقياس للزمان عام ، هو الحركة الكلية ، التى تشمل كل زمان جزئي وكل حركة جزئية ، او هذه تقاس بها .

ولما كان الزمان يعم الشيء ، واعم ، لم يكن الزمان للاشياء السرمدية ، لانها على وتيرة واحدة ، ولان الشيء فى الزمان انما يكون على معنى انه يعده بالمتقدم والمتأخر ، ويعد ابتداء كونه او وجوده الى انقضائه ، وهذا المعنى غير موجود فى الاشياء السرمدية (٣٣٤) .

وكما أن الزمان مقدار الحركه فهو مقدار السكون ، لان كل سكون في زمان ، وذلك لان الزمان ليس هو حركة بل عدد الحركة ، وقد يجوز ان يكون الساكن موجودا فى عدد الحركة ، وليس كل غير متحرك ، فواجب أن يسكن ، بل ماكان من شأنه ان يتحرك ، الا انه قد عدم الحركة والزمان يقدر المتحرك من جهة ما هو متحرك ، ويقدر الساكن من جهة ما هو ساكن . وهو يقدر السكون بواسطة الحركة ، كأن يقدر الحركة باليوم ، ولذلك فان ما ليس يتحرك ولا يسكن فليس هو فى زمان . فان الزمان لا يعدها لانه انما يعد الزمان ما تَعَدّ حركته وسكونه ، وهذه الاشياء ليس لها حركة ولا سكون ، وكذلك ما ليس بموجود فليس فى الزمان . ويفصل ارسطو احكام الموجود واللاموجود فى علاقاتهما بالزمان (١٣٥) .

ثم بحث بعد هذا علاقة الزمان بالنفس من وجهين : الاول لماذا يرى الناس الزمان فى كل شيء ؟ ويجيب ، لان الزمان عدد الحركة والسكون ، وهذه الاشياء هى اما متحركة ، واما ساكنة . والوجه الثانى : هل ان لم تكن نفس لم يكن زمان ؟ واجاب : لا يكون زمان لسببين : الاول وهذا حسب تفسير يحيى بن عدى لان الزمان معدود ، والنفس عادّة ، وما لم تكن النفس لم يكن العاد ، فلا يكون المعدود . والثانى : انه اذا لم تكن النفس الناطقة اصلا لم تكن حركة ، لان ما يحرك غيره ويتحرك بذاته هو النفس ، واذا لم تكن حركة لم يكن زمان . والتفسير الثانى فى رايى زائد فان ارسطو لم يقل به فى هذا النص ، بل قال : بعد ان اثار السؤال السابق : اذا كان ليس شيء من شانه ان يعد السابق : «اذا كان العادُ ـ النفس ـ غير موجود لا محالة فالذى يُعَدُ ايضا غير موجود .. واذ كان ليس شيء من شانه أن يعد سوى النفس ،

---

(٣٣٣) يعود ارسطو الى الآن فى الفصل ١٣ ، ٢٢٢ أ ـ ٢٢٢ ب ص ٤٦٢ فما بعد حيث يبين نوعين من « الآن » : آن لا عرض له بمعنى الحال ، وآن له عرض ، بمعنى الزمان مثل متى ، وهوذا ، والساعة وقبيل ، فى علاقاتها كماض قريب او مستقبل قريب من الآن الحاضر .

(٣٣٤) الطبيعة ج ١ . تعليم ٢٣ ، فصل ١٢ ، ٢٢٠ أ ـ ٢٢٠ ب ص ٤٤٠ ـ ٤٤٧ .

(٣٣٥) ولمزيد من التفصيل راجع النص والشرح ـ المواضع أعلاه . ص ٤٥٠ ، ٤٥٣ .

ومن النفس : العقل ، فغير ممكن ان يكون الزمان موجودا اذا لم تكـن نفس(٣٣٦) موجودة » . وواضح ان تفسير يحيى متأثر بمؤثرات افلوطينية محدثة(٣٣٧) . على ان أرسطو يحتفظ للزمان بموضوعيته ويستبعد ذاتية الزمان ، بقوله بعد النص السابق مباشرة : « اللهم الا من قبل ذلك الشيء الذى متى كان موجودا كان الزمان موجوداً من غير ان تكون نفس ، وان المتقدم والمتأخر انما هما فى الحركة ، وان الزمان انما هو هذان ـ المتقدم والمتأخر ـ مما هما معدودان »(٣٣٨) . وكما يقول يحيى بن عدى يكون بذلك ابطل أن يكون الزمان غير موجود (٣٣٩) اذا لم تكن نفس، من قبل الموضوع وهو الحركة ، فان الموضوع للقبل والبعد ليس هو شيئا سوى الحركة ، والزمان ليس هو شيئا غير القبل والبعد الذى للحركة » (٣٤٠) فالقبل والبعد الذى للحركة ليس من قبل النفس ، ولا متوقفان على عاد ، والقبل والبعد هما الزمان ، فالزمان غير متوقف فى وجوده على النفس .

واذا كان الزمان عدد الحركة ، والحركات كون وفساد ، ونقله الخ ، والنقلة او المكانية ، مستقيمة ودورية ، فالزمان عدد اى حركة منها ثم قد تكون حركتان معا مثلا شيء يتحرك فى المكان وهو فى الوقت نفسه ينمو ، فكيف يكون الزمان للحركتين وهل هما زمانان ؟ ويجيب على هـذا ان الزمان باعتباره عدد ، هو واحد ، للحركتين معا ، واختلاف الحركات ، ان كانت معا ، لا يوجب اختلاف الزمان لها . ويجب ان يكون المقياس ، اصغر شيء من جنسه واعرفهـا ، الحركات واظهر الحركات دلالة على الزمان هى النقلة ، والدورية منها على الخصوص لانهـا مستوية ليس فيها وقوف ولا اختلاف ولا رجوع ، وكذلك جرت العادة ان الامور جارية على الدوائر ، وفى هذه دلالة على ان الزمان يقدّر بالحركة على الاستدارة ، والحركات المستديرة ، بعضها سريع وبعضها بطيء ، واسرعها حركة كرة الكواكب الثابتة وهى اصغر الحركات اذ كانت تقطع زمانا أسرع ، ونحن قسمنا الزمان الذى تعده الحـــــركة المكوكبة (٣٤١) الى اربع وعشرين ساعة(٣٤٢) .

وقبل ان نختتم نقول ان بنسى يورد بعض التعاريف الارسطيـة ومنها التعريف المذكـور سابقا والشائع عنه : انه عدد الحركة بحسـب المتقدم والمتأخر . ويقول بنسى ان افلوطين أثر تعريفا لارسطو هو ان الزمان مقدار الحركة ، (٣٤٣) وهناك تعريف آخر رفضه الارسطيون :

---

(٣٣٦) هذا عن شرح يحيى بن عدى ص ٤٥٣ .

(٣٣٧) الطبيعة ج ١ فصل ١٢ ، ٢٢١ ب ـ ٢٢٢ أص ٤٥٧ ـ ٤٥٨ .

(٣٣٨) كذلك ٢٢٣ أ ٢٥ . ص ٤٧٣ .

(٣٣٩) يوضح بنسى ان الاسكندر الافروديسى وتابعه سمبليكوس اولا كلام ارسطو بهذه الصورة التى نجدها عند يحيى اعلاه ـ من بنسى ـ وسنفصل المسالة مع افلوطين .

(٣٤٠) المصدر السابق ونفس الموضع .

(٣٤١) « غير » من عندى والا انقلب المعنى .

(٣٤٢) المصدر السابق ص ٤٧٦ .

(٣٤٣) المكوكبة بدلا من المكوكية التى وردت فى المتن المحقق للمخطوط ص ٤٨٣ ، وكذلك فى ص ٤٢٤ « المركبة » وفى متن ص ٤٥٤ : الماوكية وفى الحاشية قال (١) كذا . وواضح انها المكوكبة .

وهو أن الزمان تعدها حركات الفلك ، وهــو مطابق لتعريف أفلوطين **وايرقلس** وهو فى جوهره التعريف الذى حكاه البيروني (٣٤٤) منسوبا للرازى .

وختاما ننهى كلامنا عن ارسطو بقول جان فال بحق ان ارسطو « حاول ان يعرف الزمان على نحو اكثر اتساما بطابع الفيزياء وان يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية ، فلم يعد الزمان يعــرف ميتافيزيقيا على انه صورة للابــدية او حركة النفس ، بل اصبح يعرف ــ كما يمكننا القول ــ فيزيائيا اى كنظام عددى يبين اتجاه الحركــة ، فهــو يبين ما يتقــدم وما يتأخر » . (٣٤٥)

• • •

ب ــ مذهب أتباعه : المقصود هنا من تبعه في منهبه ، وليس من تاثر به بشكل أو بآخر ، ولما لم يكن قصدنا هنا التاريخ ، فذلك سنقتصر على ابن سينا وابن رشد ، وفى الوقت نفســه نجد أن الكنــدى ، وعــدد كبير من الفلاســفــة الوسيطيين واللاهوتيين والشراح ، يأخذ بأخذ أرسطو: الزمان والحركــة والمتحرك معــا ، اومتساوقة ، وجود أحــدها دليل على وجــود الآخر ، وكذلك فعل اوغسطين والغزالي وعــدكبير آخر ممن يقولون بحدوث العالم بالزمان ، وعدم وجــود زمان قبل الزمان العالمــي ، لان العالم عندهم حادث وكذلك الحركة والزمــان حدوثا زمانيا ، فهم هنا ــ وسنوضح رأيهم فى عرض راى المتكلمــين واوغسطين والاكوينى ــ يأخــذون بالمقولــة الارسطيــة السابقة ، مــع اختلافهم عنه ، فى أصل الوجود ، وبدايتــه . مثال ذلك اخذهم ، واخذ سواهم من مختلف المذاهب بمقولة أرسطوا : ان الله ليس فى زمان وقد أشرنا الى وجود أصل هذا عند **أفلاطون** .

ونقطة اخرى اثر فيها ارسطو فيمن لحقه: تعداد المذاهب فى الزمان ، ورددوه مع أو ضد هذه المذاهب بحسب العارضين فيما تقــدم . كما أن قوله بقدم الزمان، ودليله فيه كان سببا قويا فى ظهور مشكلة الصلة بين زمان ما ليس فى زمان مثل الله وبين زمان العالم ؛ مثل معنى « كان » الله ، وبالتالي الميل عنــد البعض الى القــول بالقدم الزماني ، طبعا تحت دوافع اخرى هامة ، مثل دليل العلة التامة ، الا ان مسألة الترجيح بلا مرجح ، والتخصيص اصبح لها أهمية كبرى فى الفكر اللاهوتي المسيحي والاسلامي واليهودى ،كما سنوضح باختصار في عرض (٣٤٦) موقف المتكلمين واوغسطين ، وفى معالجة مشاكل الزمان فيما بعد .

١ ــ موقف ابن سينا من الزمان : اذا تركنا جانبا ان ابن سينا فيضى يقول بحدوث العالم ذاتيا ، وضيقنا المقارنة برايه فى الزمان ، ورأى أرسطو فيه ، نجد ان تصور ابن سينا للزمان

---

(٣٤٤) تعليم ٢٨ . فصل ١٤ . ٢٢٣ أ ــ ٢٢٤ أ وشروحها .

(٣٤٥) بنسى ــ مذهب الذرة ــ السابق ــ ص ٥٢ فمابعد ، وبشــير بنسى الى Ennead. 11, 7. 9. قارن بكلامنا عن افلوطين فيما بعد .

(٣٤٦) سبق ايرادنا لنص البيرونى هذا ، ص ٥٢ بنسى .

وتفاصيله ومشاكله هو تصور ارسطى ، وقـد بحث الموضوع فى طبيعيات « الشفاء » ، ثم في « النجاة » (قسم الطبيعيات) . وفى معظـم كتبه الاخرى ، معالجات خاصة ، وفى مناسبات معالجته لموضوعات اخرى . كما ان له رسـالـة مخطوطة ، فى ابطال ادلة من يقول ببداية الزمان، تعرض للاخطاء المنطقية فى تلك الادلة . (٣٤٧)

واذا تجاوزنا ذهابه في بعض كتبه مذهب افلوطين والافلوطينية (٣٤٨) المحدثة فى ارجاع الزمان الى النفس الكلية، لا باعتبار الزمان لا يوجد بدون عاد ــ كما اوضـحنا هذا مع ارسـطوــ وخروجه منه ــ بل يزيد عليه بسبب آخـر ، وهو ان النفس هي سبب الحركة الكلية وكـل حركة ، فلا زمان بدونها ، (٣٤٩) فانه فيمـا عدا ذلك ، وحتى مع هذا يعتبر الزمان ليس هو حركة النفس الكلية ، ولا هو اى حركة ، بل هو مقدار الحركة بحسب المتقدم (٣٥٠) والمتاخر .

ويبدو وان ابن سينا ، قد وضح اصلا عند ارسطو فيقول الاخير ان الزمان مقدار وكلام ارسطو عن الاختلاف فى السرعات ، وتقدير الحركات . وربما احتاجت هذه المسالة الى تفصيل اكثر ، لمعرفة ما اذا كان ابن سينا ، هو واضع مثل هذا الدليل بشكله الذي تجده عنده (٣٥١) . وسنجد له تكرارا فى كل كتاب يبحث الزمان نفيا او اثباتا فيما بعده . والدليل كما يورده فى النجاة . « كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة وأخرى معها على مقدارها من السرعة وابتداتا معا ، فانهما تقطعان المسافة معا ، وان ابتـدات احداهما ولم تبتدىء الاخرى ، ولكن انتهيتا معا ، فان احداهما تقطع دون ما تقطع الاولى . وان ابتدأ مع السريع بطىء ، واتفقا فى الاخذ والترك ــ اي فى الابتداء والانتهاء فى الحركة زمنيا ــ (٣٥٢) وجد البطىء قد قطع اقل ، والسريع قد قطع اكثر ــ اي اقل واكثر من المسافة ــ . واذا كان ذلك كذلك كان بين اخذ السريع الاول وتركه امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطء معين . وبين اخذ السريع الثاني وتركه ، امكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة ، فيكون هذا الامكان طابق جزءا من الاول ــ اي يكون هذا الامكان جزءا من الامكان الاول ــ (٣٥٣) ... واذا كان ذلك كذلك ، وجد فى هذا الامكان زيادة ونقصان بتعينان ــ

---

(٣٤٧) جان فال : السابق . ص ١٥٣ .

(٣٤٨) اوضحنا هذه المسالة فى كتابنا حوار ــ السابق ــ القسم الاول ، والثانى ، وكذلك كتابنا "The problem", السابق ــ قسم ثان الفصل الثانى .

(٣٤٩) الشفاء ــ قسم الطبيعيات . طبع مع الالهيات فى طهران طبعة حجرية . ولم نحصل عليه ، واعتمدنا على نقل الشيرازى عنه ، « والنجاة » ، قسـم الطبيعيات ، « القول فى الزمان » ص ١١٥ ــ ١١٨ . مصطفى البابى ــ القاهرة ١٩٣٨ ، و « تسع رسائل فى الحكمة » الرسائل الاولى هى قسـم الطبيعيات من كتاب « عيون الحكمة » قسطنطينية ١٢٩٨ ، و « رسالة فى الحدود » الرسالة الرابعة » من تسع .

(٣٥٠) رسالة في ان للماضي مبدءا زمانيا « مخطوط برقم (١٠٢٠ ليدن) وهى فى احد عشر فصلا من ورقة ٨٥ ــ ٩٢ وهي فى الواقع فى الرد علي من يقول ان للزمان بداية ، وسننشرها ضمن معالجتنا لمشاكل الزمان فيما بعد خارج هذا البحث .

(٣٥١) النجاة . السابق ــ قسم الطبيعيات ص ١٠٨ ــ ١١٠ ، وكذلك الالهيات . ص ٢٥٨ ــ ٢٦٢ وتسع رسائل ، عيون الحكمة فيها . ص ١٢ ، وبنيس ــ مذهب الذرة ــ ص ٥ حاشية (٢) .

(٣٥٢) سبقت الاشارة الى وجـود هذا عند بعض الافلوطينيين المحدثين .

(٣٥٣) فى النجاة . قسم الطبيعيات . ص ١١٨ يقول ان الزمان هو مقدار ليس اى حركة بل « مقدار الحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتاخر » . اما فى رسالة الحدود ــ السابقة ضمن تسع رسائل ــ فيقول « الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتاخر » . ونقلنا مثل هذا التعريف على لسان الرازى ينسبه لارسطو . بنقل الشيرازى .

اي قابلان للزيادة والنقصان ـ واذا كان ذلك كذلك كان هذاالامكان ذا مقدار يطابق الحركة وفيه تقع الحركة باجزائها التي لها من المسافة ، فاذا ههنا مقدار للحركات مطابق لها ،وكل ما طابق الحركات فهو متصل ومتقفى الاتصال متجدده ... فان هذا المقدار مدة » . (٣٥٤) ثم يكمل الدليل حتى يصل الى انه مقدار هيئة غير قارة هي الحركة . (٣٥٥)

ونحن ليس هدفنا في هذا البحث ايراد حجج مثبتي الزمان ونفاته ، فهذا موضع آخر خارج هذا البحث، ولذلك نكتفي بالاشارة الى ان الرازي ، اورد ثلاثة اعتراضات عليه ، الثالث منها ، ان ابن سينا عندما رد على المتكلمين القائلين ببداية الزمان استبعد وجود « الزمان بمجوعه »في وقت من الاوقات ، وقال مالا يكون موجودا لا يصح عليه الحكم بالزيادة والنقصان ، وان ابن سينا في دليله هذا ، يجيز(٣٥٦) ما احاله هناك . والحق ان الرازي ، لا يحسن تلخيص المسألة : فابن سينا (٣٥٧) في رده عليهم ، انما يردعلى أمثال دليل التطابق عندهم ، فهم يقارنون زمانا من بداية الماضي الى زمن محدد من طرفنا الحاضر ، بزمان آخر يبتدي ايضا من الماضي الى زمان أقرب الى الماضي ، ويقولون ها هنا زيادة ونقصان في الماضي ، فكلاهما وكل زمان له بداية . وكذلك بمضاهاتهم حركات الكواكب مع بعضها ، كما سيتضح مع عرض رأي المتكلمين . ورد ابن سينا هو : الماضي غير موجود بمجوعه . والمهم كلمة « مجموعه » هنا ، لانه من نوع ما لا تجتمع اجزاؤه معا ، اما زمان قبل زمان الى مالا نهائية فجائز ، بل هو عين مايقول به القائلون بالقدم الزماني ومنهم ابن سينا . (٣٥٨)فاعتراض الرازي غير وارد .

اما الاعتراض الاول والثاني من الرازي على دليل ابن سينا السابق ، فملخصهما ان ابن سينا ، لا يمكن ان يفترض حركات تبتدىء معا او ، احدهما بطيء والاخر سريع ، الا اذا افترضنا الزمان مقدما ، لان المعية زمان ، والسرعة والبطء لا يفهمان الا بواسطة الزمن . ولذلك فان الرازي يعتذر لابن سينا ، فانه ما اراد بهذا الدليل اثبات وجود الزمان ، بل بيان ما هيته ، اعني انه مقدار ، (٣٥٩)لان وجود الزمان بين بذاته .

ويمكن الاطلاع على دليل مقارب لهذا الدليل عند ابن سينا بصيغة اخرى تتعلق بامكان ايجاد الله جسما متحركا قبل هذا الوقت الذي يقول المتكلمون انه أوجده ، فيه امﻻ . (٣٦٠)

ونكتفي بهذا العرض ، وباقي المسائل ارسطية الدلالة والمعالجة ، فهو يرفض ان الزمان حركة أو جسم الفلك ، وان الزمان مع ذلك متعلق بالحركة ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان ، كما ان الزمان ليس المسافة ولا السرعة مع الادلة . (٣٦١) .

---

(٣٥٤) يقول دكتور ياسين عريبي ان ابن سينا بهذا الدليل يطور مفهوم ارسطو عن الزمان ، فلم يعد الزمان مجرد مقدار للحركة ، بل هو امكان ذو مقدار يطابق الحركة .مجلة الحكمة ـ السابقة ـ ص ٥١ .

(٣٥٥) ما بين فاصلتين من عندي .

(٣٥٦) هذا حسب توضيح فخر الدين الرازي ـ المباحث ـ السابق ج ١ ص ٦٥٤

(٣٥٧) النجاة ص ١١٥ ـ ١١٦

(٣٥٨) النجاة ص ١١٦

(٣٥٩) المباحث ج ١ ص ٦٥٤

(٣٦٠) النجاة ص ١٢٠ ، ٢١٨ ، ٢٥٦

(٣٦١) اوضحنا هذه المسالة في كتابنا « حوار » ، القسم الاول ، الفصل الثاني ص ٧٧ ـ ٩٠ والرسالة المخطوطة ـ مخطوط ليدن ـ السابق .

ويقول بقدم الزمان ، وانه ليس محدثا حدوثا زمانياحسب دليل ارسطو المعروف(٣٦٢) فى القبل والبعد . وانه اذا كان مقدار الحركة ، فليس كل حركة بل المستديرة(٣٦٣)وسبب ان الزمان متصل (٣٦٤) وانه ينقسم بالتوهم ، فتثبت له فى الوهم نهايات نسميها آنات ، وان الزمــانمقدار لحركات كثيرة ، بان يقدر جزء منها (٣٦٥) ثم يقدر الباقي منها . وليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه والذيفيه : اقسام الزمان الثلاثة ، واطرافه وهـي الآنـات ، والحركات ، والمتحركات ، وما هو غير هذا فليس فى زمانبل « اذا قوبل مع الزمان واعتبر به فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان ، وما فيه وسميت تلك الاضافة وذلك الاعتباردهرا له ، فيكون الدهر هو المحيط بالزمان (٣٦٦) . » ثم يرد ابن سينا على القائلين ببداية للزمان ، لم يكن قبلها(٣٦١) . وليس هذا البحث ميدان ايراد هذه المسألة بكل حججها وتفاصيلها ،بل اشارة ، كما سنفصـل فى عرضنـاللمتكلمين فيما بعد من هذا المقال ، ومعنى القديم والحادث (٣٦٨) ، وان الله حسب راي المتكلمين ، لا بد يسبــقالعالم (٣٦٩) والزمان بزمان . ولا نريد آن نورد مواضـع هذه المباحث فى كتبه الاخرى (٣٧٠) ونحيل القارىء الىكتابنا « حوار » الفصل الثاني ، والقسم الثالث كله ، حيث استقفينا ذلك مع كامل الحجج بينه وبـينالفلاسفةواللاهوتيين اسلاميين وقدامى . (٣٧١)

٢ ـ **ابن رشد :** ابن رشد ارسطى اكـثرمن ابن سينا ، وفى مسألة الزمان بالذات ، فهو يراه قديما ازليا ، ولا نجد في كتبه الفلسفية ،صدى للحدوثالذاتي بالمعنى السينائي الفيضى، بل هو اميل الى قبول مذهب ارسطو فى المحركالفائي فقط . وليس هنا موضع شرح هذا ، ولا الاشارة الى مواضعه فى كتبه ودواعيه ، فهذاامر يطول . ولا اعتقد ان ثمة داع حتى للاشارة اليها فى النقاط الرئيسية عنده فى مسائل الزمان، فكل ما قلناه عن ارسطو موجود فى « رسائله » خصوصا السماع ، وفي شرحه لما وراء الطبيعةلارسطو ، مع تشديده على قدم الزمان ، ورفض مقولة المتكلمين فيه ، ويمكن الرجوع الى كتابنا« حوار » ، القسم الثالث ، وخصوصا الفصل الرابع منه ، حيث أوضحنا رايه فى هذه المسائلبالتفصيل ، وموقفه من الغزالـي والمتكلمين ، وكذلك من الفيضيين . وسنكتفى هنا بتلخيصمذهبه من رسائله : « السماع » و « السمـاء والعالـم » ، وما بعد الطبيعـة لاهميتهـا لا فىتوضيح مسائل غير واضحة التعابير عند أرسطو بل لا نها تضيف هنا وهناك اضافات مفيــدةعموما في اعطاء عرض منظم وواف للمذهب .

---

(٣٦٢) المباحث ج ١ . ص ٦٥٤

(٣٦٣) النجاة ص ٢٥٧ . وفي الفصل «١١» فى رسالةابن سينا المخطوطة السابقة التي سننشرها فيما بعد نجد هذا الدليل أيضا .

(٣٦٤) النجاة ١١٦

(٣٦٥) كذلك ص ١١٧

(٣٦٦) كذلك ص ١١٧

(٣٦٧) قارن ذلك بموقف المتكلمين مـن ان الزمـانجواهر فردة لا تنقسم ، وانه منفصل ، وموقف الرازي من دليل ابن سينا على انه متصل ، مباحث ج ١ ص ٦٤٨« وتسع » ص ٦٣

(٣٦٨) النجاة ص ١١٨

(٣٦٩) كذلك ص ١١٨

(٣٧٠) كذلك ص ١٢٥

(٣٧١) كذلك ص ٢١٨

الزمان وجوده بين بنفسه ، ولذلك يقتصر على بحث ماهيته ، ومع أن وجوده بين فقد عد أحد أصناف الكم ، ولكون اجزائه اما ماض واما مستقبل وانه ليس شيء منه يمكن ان يشار اليه بالفعل فان أقرب شيء يشبهه (٣٧٢) هو الحركة ، واخصها النقلة فان اجزاء بعضها فسدت ، وبعضها مزمعة بأن تكون كالحال فى الزمان ، ولا يمكن أن نتصور زمانا ان لم نتصور حركة وما لم نشعر بها لم نشعر بالزمان كحال الذين ناموا (٣٧٣) أو الاستغراق الشديد ، فى عمل لذيذ ، يقصر الزمان ، وفى القلق يبدو طويلا . ويبين ابن رشد الاسباب كما عند ارسطو ، ولذلك فهو ليس حركة السماء كما عند البعض ، والذين يحتجون بلغز أفلاطون ان الذين وضعوا تحت الارض منذ الصبا فلم يحسوا حركة الجرم العالى لا يشعرون بزمان ، وهذا غير صحيح ، فعند ابن رشد هم يشعرون بزمان ، لان لهم سائر الحركات.(٣٧٤) والزمان عارض للحركة وان الحركة ماخوذة فى حدة ، فانا لا نقدر أن نتصوره خلوا منها والعكس صحيح ، فهو اذن عارض للحركة (٣٧٥) . ولا يوجد بنفسه كجوهر ، بل من حيث هو كم فهو « فى موضوع وهو الجرم السماوى ، ومن ها هنا يظهر أن مقولة «متى» متقومة بالجوهر ، وذلك ان الشيء انما ينسب الى الزمان من حيث هو متغير أو يتوهم فيه التغير ، والتغير انما يكون ضرورة جسما » . وأظهر ما يوجد الزمان تابعا للحركة المكانية ، بسبب أن بعض اجزائها متقدم وبعضها متاخر ، أو بسبب أن المتنقل انما ينتقل على بعد ما ،والحركة مساوقة للبعد ومترتبة بترتبه . فالبعد ، تترتب أجزاؤه اولا وآخرا ، ولكن المتقدم والمتاخر فى البعد موجودان بالفعل ومشار اليهما ، وفى الحركة المتقدم والمتاخر انما هما فى الذهن(٣٧٦) . واتصال الحركة وكونها ذات أجزاء متقدم ومتاخر لها من اجل البعد ، وللزمان الاتصال والتقدم والتاخر من اجل الحركة . والبعد يتصور فيه المتقدم والمتاخر بان يفرض عليه اقل نقطة وحينئذ نتصور منه متقدم عليها ومتاخرعنها ، (وكذلك فى الحركة لا يفهم المتقدم والمتاخر اذا أخذت واحدة بالفعل ، فاما اذا اخذ فيها نهاية تفصل المتقدم منها عن المتاخر فلسنا تعقل شيئا سوى الزمان ، وذلك ان المتقدم والمتاخر ليسا شيئا سوى الماضي والمستقبل اذ كان ذلك الشيء الذى ناخذ نهاية الحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتاخرة هو الان ، ولذلك متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالزمان لاننا متى لم نشعر بالان لم نشعر بالمتقدم والمتاخر فى الحركة ، ومتى أخذنا الآن وشعرنا به شعرنا بالزمان ، ومتى اخذنا الآن المتقدم والمتاخر واحدا لم نشعر بانه حدث زايد كما عرض للمتالهين (٣٧٧) الذين ناموا ، واذا كان هذا هكذا فبين أن الزمان انما يحدث عند قسمتنا الحركة بالآنات المتقدم والمتاخر منها ، ولذلك ليس الزمان شيئا غير قسمة الحركة بالآنات الى المتقدم (٣٧٨) والمتاخر » . وبذلك يلحق الحركة أن تكون معدودة ، أى حين فصلناها الى أجزاء بالفعل ، فالزمان هو ضرورة معدودة

---

(٣٧٢) كذلك ص ٢٥٦ — ٢٥٧

(٣٧٣) يورد نفس الدليل عن الامكان فى تسع الطبيعيات فى رسالة عيون الحكمة . ص ١١ — ١٢ كما يعرف الدهر فى رسالة الحدود : بانه المعنى المعقول من اضافة الثبات الى النفس فى الزمان كله ٦٣ ، و « الان » هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان ص ٦٣ .

(٣٧٤) عن مذهب الفارابى : الزمان عنده حادث عن حركة الفلك وليس له حدوث زماني ، مع تفاصيل اخرى : الجمع بين رأي الحكيمين . نشر ديترشي . ليدن ١٣٩٠ ،ص ٢٣ — ٢٥ . والزمان عند الفارابى أزلى ليس له بداية زمانية ، ولكنه محدث بالذات ، « مسائل متفرقة » حيدرآباد . ١٣٤٤ ص ٥ — ٦ ومثله فى « تجريد الدعاوي القلبية » حيدر آباد ١٣٤٩ ص ٧ . وهنا يرفض نظرية المتكلمين فى ان العالم بدأ فى زمان لاحق ويحاجهم باستحالة الترجيح بلا مرجح ، انظر « الفصول المدني » نشر دنلوب كمبردج ١٩٦١ص ١٥٧ — ١٥٨ .

(٣٧٥) ابن رشد : رسائل ابن رشد ، السماع الطبيعي، حيدر آباد ١٩٧٠ ، ص ٤٦ — ٤٧ .

(٣٧٦) اشارة الى أهل الكهف ، او سرد أو سرت عند أرسطو .

(٣٧٧) سماع ص ٤٧

(٣٧٨) كذلك ص ٤٨

(٣٧٩)المتقدم والمتاخر الموجود فى الحركة ، وهذا معنى قول ارسطو ان الزمان عدد الحركة بالمتقدم والمتاخر ، اى معدود، لا عدد ، لان العدد آحاد ، والزمان ليس جماعة الآحاد وانما هو جماعة المتقدم والمتاخر ، وهما معدود لا عدد ، لكن من جهة ان هذا المعدود به تقدر الحركة ، مثل ما العدد يقدر يقال ، ان الزمان عدد الحركة . وكما انه ليس عددا ،وليس حركة ، « يظهر من حده انه من جهة فعل النفس كما يقول ارسطو ، ومن جهة موجود خارج النفس . وذلك أن الحركة تحتاج فى وجودها وجمع اجزائها بعضها الى بعض الى العقل(٣٨٠) ، لان الموجود منها خارج النفس انما هو المتحرك وهو حال المتحرك ، لكن اذا اخذت فى الذهن مجموعة لزم أن تكون ذات أجزاء متقدمة ومتاخرة وذات عدد على جهة ما يلحق الذوات خارج النفس محمولاتها الذاتية ، لكن يشبه ان يكون لها هذا العارض ايضا بالقوة والاستعداد ، لان الحركة التى الزمان لها لاحق واحدة ومتصلة (٣٨١) على ما سيبين بعد وانما تعرض لها القسمة فى الذهن ، ولذلك ما يقول اسكندر: لولا وجود النفس لم يوجد اصلا زمان ولا حركة ».(٣٨٢)

وهذه مسالة تحتاج الى تحقيق ، فابن رشد هنا يشير الى الاسكندر ، وكنا أشرنا الى ان الاخير يرجع الزمان والحركة والكون والفساد الى فعل النفس الكلية باعتبارها المحرك (٣٨٣) للفلك الخ ، وليس بمعنى آن النفس أو العقل عاد ، وبدون عاد لا يشعر بالزمان ، مع ان آرسطو لا يقول الا بأن النفس عاد لا منتجة الحركة ، بل ان آرسطو يتخلص من النظرة الذاتية الى الزمان بأن ينظر الى الحركة أو الموضوع كما اشرنا ، وابن رشد ليس فيضيا ، ولا أفلوطينياء واشار الى ان فى حد الزمان يظهر أنه فعل النفس من جهة وموجود خارج النفس من جهة أخرى ، ولكن لا نجد عنده اشارة مثل ارسطو الى آن التقدم والتاخر فى الحركة ليس فعل النفس ، لنتخلص من النظرة الذاتية للزمان كما فعل ارسطو . ولكن فى المقالة الخامسة عن الحركة ، يقول ان الامور المحسوسة كلها سيالة ومتغيرة ، وان الحركة هى كذلك ، « ويشبه ان لا يكون للواحد بالعدد وجود فى الحركة» ويقول « ليس يكون منها ـ أى الحركة ـ جزء الا ويفسد آخر ، واذا كان هذا هكذا فليس ها هنا حركة واحدة ..وكيف يكون الموضوع لها واحدا ، والامور المحسوسة كلها سيالة ومتغيرة » (٣٨٤) ومع ذلك فهذا النص غير قاطع الدلالة على ما اردناه منه .

ثم يبحث فى الآن ، وصلته بالزمان ويقارنه بالنقطة مما يلقى ضوءا على أصل المشكلة عند أرسطو ، يقول : « ان الآن من الزمان بمنزلة النقطة من الخط ، فانه كما ان النقطة مبدأ ونهاية لجزئى الخط كذلك الآن مبدأ ونهاية لجزئي الزمان الماضى والمستقبل ، اذ كان الآن كما تقدم(٣٨٥) ليس شيئا سوى النهاية المفروضة بين الحركة المتقدمة والمتاخرة، الا ان الفرق بينه وبين النقطة : ان النقطة موجودة فى الخط بالفعل ومشار اليها واما الآن اذا اخذ بالفعل فليس يمكن ان يشار اليه اصلا ، اذ كان ليس يمكن أن يشار الى جزء من أجزاء الحركة على ما تبين (٣٨٦) من حدها . وايضا فان النقطة يمكن ان تفرض مبدأ من غير ان تكون نهاية اونهاية من غير أن تكون مبدأ ، وذلك انما يلحقها فى البعد المستقيم من جهة ما هو متناه ومحاط به ، وليس يمكن ذلك فى الآن ، فانا متى آخذنا آنا ما فانما ناخذه نهاية للزمان الماضى ومبدءا للزمان المستقبل وهو اشبه شىء بالنقطة التى تفرض على الدائرة فانها كيفما فرضت عليها وجدت مبدءا (٣٧٨) او

---

(٣٧٩) رسائل ، ما بعد الطبيعة ص ٤١ .

(٣٨٠) سماع ص ٤٨

(٣٨١) كذلك الاشارة الى متناهي سرد .

(٣٨٢) سماع ص ٤٩

(٣٨٣) فى الاصل : والمتقدم ، وحذف الواو واجب .

(٣٨٤) فى الاصل « الفعل » وهو خطأ .

(٣٨٥) يبين ذلك فى السماع ص ٧٠ فما بعد .

(٣٨٦) السماع ص ٥١ .

(٣٨٧) انظر ما تقدم عن عرض مذهب ارسطو .

نهاية » . وهذا هو أساس الاستدلال على قدم (٣٨٨) الزمان عند ابن رشد ، وكما رأينا (٣٨٩) ايضا عند أرسطو . وسنعود الى توضيحه ، عندما نعرض لقدم وحدوث الزمان وادلتهما خارج هذا البحث .

وكما ان الخط لا ياتلف من نقط ، فكذلك الزمان لا ياتلف من آنات ، فكان لو ائتلف من آنات كما منفصلا ، ولكن الزمان متصل اذ كل نقطتين فبينهما خط وكل آنين (٣٩٠) فبينهما زمان ، ويوضح ابن رشد هذه المسالة مفصلا فى موضع لاحق (٣٩١)، وملخصه : انه لا يمكن ان ياتلف المتصل من اشياء غير (٣٩٢) متصلة ولا متلاقية ، فقد يلزم ضرورة ان ياتلف من اشياء متتالية كما ياتلف العدد فيكون الكم المنفصل متصلا . وايضا فمتى وضعنا ذلك فان النقط المتتالية لا يخلو أن يكون بينهما بعد أولا يكون هنالك بعد ، فان لم يكن بينها بعد أصلا فهى متلاقية ومتصلة ، وان كان بينها بعد ، فقد يمكن ان نفرض بين كل نقطتين من النقط المتتالية أكثر من نقطة واحدة ، فتكون النقطتان اللتان فرضتا متتاليتين يوجد بينهما شىء آخر من جنسهما وذلك نقيض ما وضع فى حد المتتالين . والدليل على ان الزمان لا يتكون من آنات لا تنقسم ، وكذلك العظم ، وذلك انا متى أنزلنا زمانا غير منقسم يتحرك فيه متحرك مسافة ما ، لم يمكن ان نفرض متحركا آخر على تلك المسافة اسرع من الاول ، وذلك انه يلزم متى فرضناه كذلك ، ان يقطع تلك المسافة بعينها فى زمان اقل من الزمان الذى وضعناه غير منقسم ، ومن هنا يظهر انه لا يمكن ان يتحرك متحرك (٣٩٤) على عظم غير منقسم .

فقد بان ان كل متصل بما هو متصل منقسم الى ما ينقسم دائما وانه ليس مؤلفا (٣٩٥) مما لا ينقسم . ثم يبين ابن رشد حال الآن فيقول « ان « الآن » يقال على وجهين : احدهما بالتقديم وأولا ، وهو غير المنقسم اذ كان نهاية للماضى ومبدءا للمستقبل . والثاني يقال بتاخير وتشبيه ، وهو زمان مؤلف من الماضى والمستقبل ، وسطه الآن الذى بالحقيقة وهو الذى يعرفه (٣٩٦) الجمهور بالزمان الحاضر . فاما ان هذا الزمان الحاضر هو بالاصطلاح والوضع ، لا بالطبع ، فظاهر من أن الزمان ليس يوجد منه شىء بالفعل ولا هو ذو وضع . (٣٩٧) فاما ان الآن الذى هو بالتقديم ، والذى قلنا انه النهاية والبداية ، غير منقسم ، وانه واحد ، وان كونه نهاية الماضى غير المنقسمة هو بعينه كونه مبدأ المستقبل غير المنقسم ، فهو بين بنفسه ، ودليله انا اذا انزلناه منقسما لزم ان يكون شىء من الماضى مستقبلا وشىء من المستقبل ماضيا ، واذ ظهر ان هذا هكذا ، فقد بان ان « الآن » واحد وانه غير منقسم وان نهاية الماضى غير المنقسمة هى بعينها مبدأ للمستقبل، وان غير المنقسم بما هو غير منقسم ليس يمكن فيه حركة ولا سكون ، لان السكون هو عدم الحركة فيما شانه ان يتحرك ، وكل سكون فهو فى زمان . ومن هذا يظهر ان العظم والحركة والزمان متساوقة (٣٩٨) .

---

(٣٨٨) سماع ص ٦٦

(٣٨٩) سماع ٤٦

(٣٩٠) سماع الفصل الخامس ص ٥٦ فما بعد

(٣٩١) سماع ص ٥١ – ٥٢

(٣٩٢) يفصل ذلك على هذا الاساس في سماع ص ١١١ وفى « ما بعد الطبيعة » ص ١٢٨ والكشف نشر مولر مونيخ ١٨٥٩ ، ص ٣٤ ، و « تفسير ما وراء الطبيعة » ، نشر بويج ، بيروت ١٩٤٨ ، ج ٣ – مقالة حرف اللام ، ١٥٦٠ – ١٥٦١ ت .

(٣٩٣) انظر ما تقدم فى عرض مذهب ارسطو .

(٣٩٤) سماع ص ٥٢

(٣٩٥) سماع ص ٧٦ – ٧٩

(٣٩٦) لان العالم ملاء ، لا خلاء فيه . وللقارىء ان يستحضر التصور الذري الحديث ، والذي لا يتعارض مع هذا المبدأ فى نظري .

(٣٩٧) سماع ص ٧١ . من معنى التتالي والتماس سماع ص ٦٤

(٣٩٨) سماع ص ٧٦ . وهنا يورد شكا وهو افتراض ان السرعة لا يمكن ان تكون لا متناهية . باقصى سرعة عند انشتاين وهي سرعة الضوء .

وبقية الكلام فى مسائل لاجديد فيها ، مثلان الزمان عـدد ليس أى حركة بـل الحركـة الكلية الدورية ، وان هذا مشهور عند الناس ، وان الزمن مكيال لكل الحركات (٣٩٩) مع ذلك ، وانه يقيس الحركة وهو ليس من جنسها ، ومامعنى وجود الاشيـاء فى الزمـان ، وان ماليس يتحرك ولا يسكن فليس فى زمان أصلا ، وانالامـور الازليـة ليست في زمـان لان الزمـان لا ينطبق على وجودها ولا يفصل عليها بطرفيه،وهذا ينطبق على حركـة الجـرم العالم فهـى مساوقة (٤٠٠) للزمان وليست فيه .

أ ـ مذهب أفلوطين

ج ـ مذهب افلوطين واتباعه : يخصصأفلوطين قسما من الانياد الثالث لموضوع الازلية والزمان ، وهو مما لم يترجم الى العربيـة معماترجم فى تساعيات أفلوطين (٤٠١) على أيـدى المترجمين فى العصور العباسية ، وما ترجم هناكلا يشمل الا بعض تساعياته والذى في المترجم منها عن الزمان قليل ، لان أفلوطين يكرس الانيادالثالث ـ غير المترجم الـى العربيـة ـ للزمان ويتعامل احيانا اخرى مع فكرة الزمان ومتعلقاتهامن خلال عرضه لموضوعات فلسفية اخرى . ففى الميمر الاول من القول على الربوبية ، والمسمى« اثولوجيا ارسطو طاليس » ترجمة عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمه الحمصى يقول افلوطين انالبارى خلق العقل والنفس والطبيعة وسـائـر الاشياء (٤٠٢) بلا زمان ، وان توهـم القبليـةبالزمان ، وان تكون كل علة قبل معلولهابالزمان ، هو مجرد وهم . ثم يقول « انه ليس كل فاعل يفعل فعله فى زمان ، ولا كل علة قبـل معلولها بزمان ، "فان انت أردت ان تعلم هل هذا المفعولزمانى أولا ، فانظر الى الفاعل ، فان كان تحت الزمان فالمفعول تحـت الزمان لا محالـة ، وانكانت العلة زمانية ، كان المعلول (٤٠٣) زمانيـا ايضا ، » ويورد دليل العلة التامة ، وان جميعالاشياء موجودة فى الله دائما لا فى زمان انمـا يتأخر مافى الزمان ، وعند اللـه جميـع الاشياءدائمة المستقبل (٤٠٤) والماضى والحاضر كلها شىء واحـد .

والنظر لما تقدم ، ولعدم وجود معالجـةمفصلة لهذا الموضوع عنـد افلوطين بالعربيـة سوى الموجزات والاشارات ، كما فعل بنـسوبدوى ، حيث قدم الاول بعض تعاريف للزمان ارتضتها الافلوطينية المحدثة واحكام مختصرة(٤٠٥) عن بعض أتباعها ،

---

(٣٩٩) سماع ص ٧٨

(٤٠٠) في الاصل « وبالزمان » .

(٤٠١) سماع ص ٧٨ .

(٤٠٢) سماع ص ٧٨ ـ ٧٩

(٤٠٣) سماع ص ٥٢ ـ ٥٣

(٤٠٤) سماع ص ٥٥ ـ ٥٦

(٤٠٥) حوار ... القسم الاول . الفصل الثـانيكله ، وخصوصا ص ٢٠٢ فما بعد ، والقسم الثاني كله كجواب على هذه الحجة ، وحجة الترجيح .

ج منهب افلوطين ، وبعض اتباعه ، ومذاهب المتكلمين :

حسب تعدادنا للمذاهب يشمل البحث فى اصله المخطوط ، بالاضافة الى ما طبع فى هذه المجلة ، مذاهب : افلوطين ، واتباعه ، وقد ترجمنا تقريبا كل ماذكره افلوطين في الانيادة الثالثة عن الزمان ، والذى يظهر فى العربية لاول مرة ، ثم مذاهب بعض اتباعه من الاسلاميين وهم اخوان الصفاء والشيرازى ، وهو ايضا مما يبحث لاول مرة بشكل جدى ومفصل .

ثم مذهب اللاهوتيين المتكلمين ، اوغسطين اولا حيث عرضنا كل ماذكره عن الزمان فى كتابيه « مدينة الله » و « الاعترافات » ، هو مما يتيسر بالعربية لاول مرة ، ثم راى المتكلمين المسلمين في الزمان ، بما فى ذلك الكندى ، وعدد كبير من أوائل متاخرى المتكلمين . ولكننا لم نستطع نشر هذا كله فى هذا البحث لسعة الموضوع ، فاخرناه الى مناسبة أخرى ، اعنى فى الكتاب الذى ننوى نشره عن « الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم » . ولذلك فان كل اشارة ترد فى البحث المنشور في هذه المجلة الى مواضع لاحقة ، كان يقصد بها البحث فى الاصل بكامله ، وليس المنشور منه فقط ، ولذلك فان هذه الاشارات تعتبر تنبيهية فقط . ريثما يتم نشر البحث كاملا فى كتاب منفصل .

رابعا : المشاكل المتعلقة بالزمان :

ا ـ مشاكل متعلقة بالزمان نفسه يمكن ادراجها بما يلى :

١ ـ هل الزمان موجود ام لا) وقد ذكرنا المذاهب فى هذا ، ولم نذكر حجج كل فريق ، وسنفصل القول فيها في بحث آخر ، ٢ ـ كيف يوجد الزمان) هل هو كم او لا ؟ هل هو جوهر أم عرض ، هل هو متصل أم منفصل عبارة عن « آن » أو جواهر فردية لا تنقسم ؟ وقد ذكرنا الاجوبة على هذه كلها ، ولم نورد الحجج لنفس السبب أعلاه . ٣ ـ مشكلة بداية الزمان او قدمه وقد ورد فيما سبق انواع من الاجابات ، أما الادلة للقائلين بقدمه أو حدوثه فأجلت كذلك الى بحث آخر ٤ ـ معنى « الآن » وصلته بالزمان . وقد مرت مذاهب فيه بشكل مفصل ، سنزيده حججا للفرقاء فيما بعد .

ب ـ شاكل متعلقة بصلة الازلية بالزمان ، او صلة اللازمانى ـ كالله ـ بالزمانى ، ونحصرها بـ : ١ ـ هل فعل الله ازلى أم هو لاحق لوجوده ؟ وفى حالة انه لاحق وله بداية ، هى نفسها بداية زمان العالم المحدث لماذا لم يفعل منذ الازل ، فان فعل بعد عدم فعل ، فهذا مخالف لدليل العلة التامة . فما هو الحل اذن) ٢ ـ ومع القول بالحدوث الزمانى للعالم ، فهل يعنى هذا وجود زمان بين الله والعالم المبتدىء ؟ ٣ ـ اذا تاخر فعل الله فى ايجاد العالم فلماذا رجح الله زمنا بعينه وليس ماقبله أو بعده ؟ اى استحالة الترجيح بلا مرجح ، وماهى الحلول للخلاص من هذا الاشتراط عند المتكلمين . (٤٠٦)

---

(٤٠٦) حوار ... واشرنا الى هذا سابقا ونكرر القسم الثاني كله ص ١٠٧ ـ ١٢٩ ، والقسم الثالث كله خصوصا الفصل الاول والرابع اما عن تاريخ دليل العلة التامة ، والترجيح ، فانظر كتابنا ـ مشكلة الخلق بالانجليزية ـ القسم الثاني ، الفصل الثاني كله .

ولا بد ان القارىء الذى انهكته قراءة ماكتبناه حتى الآن أصبح على بينة أيضا من أمر هذه المشاكل الثلاث الاخيرة . اما مزيد تفصيل لهذه المشاكل فلا يليق به بضع صفحات نكرسها له فى هذا البحث ، ولذلك فاننى أحيل القارىء مؤقتا الى كتابنا « حوار » (٤٠٧) ... حيث فصلنا بشكل دقيق الاقوال في هذه المشاكل حسب المتكلمين والفلاسفة قبل الغزالى وبعده، مع ارجاع الاجوبة المختلفة الى أصولها ـ ان وجدت ـ عند فلاسفة اليونان ولاهوتيي المسيحية ، قبل الاسلام .

خاتمة : ـ والآن أختتم هذا البحث بشيئين: الاول مختصر رأى توما الاكوينى وخصوصا فى علاقة الله بالزمان ، والثانى تقييم جان فال للنظرة القديمة للزمان عموما . اما الاول فان توما يرى انه مع استحالة وجود مخلوق قبل الخلق ، فانه ليس مستحيلا ـ عكس اوغسطين ـ عند توما ان يكون العالم المخلوق قديما مع الخالق Coeval وعندما يرفض توما رأى اولئك الذين يقرون ان العالم موجود الآن من دون اعتماد على الله ، والذين ينكرون أن يكون قط مصنوعا من الله فانه يحاول ان يجعل مقبولا جهد الامكان الرأى التالى : وهو ان العالم له بداية ليس فى الزمان ، بل فى الخلق of creation . فهؤلاء الذين يرون هذا الرأى يعنون انه دائما مصنوع ، كما لو ان القدم هى دائما في التراب منذ الازل ، فكذلك يوجد دائما أثر foot print هو من دون شك مسبب من ذلك الذى مشى عليه ، فهكذا العالم كان ابدا ، لان صانعه دائما وجود . وهذا شبيه قول قدمينا بالحدوث بالذات والقدم بالزمان . ولا يتبع من هذا بالضرورة عند الاكوينى انه اذا كان الله هو العلة الفعالة للعالم ، انه يجب أن يكون قبل العالم بالمدة duration ، لان الخلق الذى اوجد به الله العالم ليس تغيرا متلاحقا successive change

ولكن توما لا يعتقد ان مسألة ما اذا كان العالم والزمان بدءا مع الخلق ، ام انهما دائما موجودان مع الخالق يمكن حلها بالعقل ، فان حدوث أوجدة العالم newness يمكن ان تعرف عن طريق الوحى فقط . ان الاعتقاد بان العالم لم يوجد ازلا هو اعتقاد نتمسك به ـ يقول توما ـ عن طريق العقيدة فقط ، ولا يمكن ان نبرهن عليه . وفي قوله هذا ، فان توما على علم تام بان ارسطو قدم أدلة على ان الزمان والحركة لا يمكن ان يكون لهما بداية فطالما ان الزمان لا يمكن أن يوجد ، ولا يمكن التفكير فيه ، منفصلا عن الحركة ، وان الآن هو نوع من النقطة الوسطى التى تجمع فى نفسها بداية الزمن المستقبل ونهاية الزمن الماضى ، يتبع عن هذا انه دائما يوجد زمان ، وهذا صادق على الحركة أيضا ، لان الزمان هو صفة أو عرض للحركة attribute . ويذكر توما قول أرسطو عن مخالفة أفلاطون لمن تقدم بقوله بحدوث وخلق الزمان وان له بداية مع العالم . ويقول توما ان حجج ارسطو لاثبات قدم الزمان والحركة ليست

---

(٤٠٧) Mimonides : Guide... Part II. ch. XV, Ch. XVI ثم هو يحاول ان يثبت ان العالم مخلوق من عدم ـ بعد ان رفض ادلة المتكلمين . وقال انها ضعيفة فى الفصول (XV, XVI) المشار اليها ، وذلك فى الفصول اللاحقة له (Ch. VII, XVIII, XIX) وفى الفصل السابق (XV) بين ان ارسطو لم يبرهن على قدم العالم ص ١٧٦ ، وهو اميل للقول ان القول بالعدم اكثر قبولا فلسفيا ايضا . XIX ص ١٨٤ فما بعد من القسم الثاني

براهين مطلقة ، بل نسبية تصلح مثلا ضد حجج بعض القدماء الذين يصرون على ان للعالم بدءا ، هي فى الواقع مستحيلة . اما بالنسبة « للآن » باعتباره يحتاج دائما الى شىء هو قبل وشيء هو « بعد » فان توما يعترف ان الزمان لا يمكن ان يكون مصنوعا الا بالنسبة لبعض الآن ، ومع ذلك فليس لانه يوجد زمان فى الآن الاول ، بل لان الزمان منه يبدأ . وهذا الموقف التومائي من أدلة القدم والحدوث ، موقف التعادل ، أو تكافؤ الادلة العقلية سبقه اليه آخرون كما ذكرنا في حينه ، مثل جالينوس ، والرازى المتكلم فى بعض كتبه ، وهو موقف موسى ابن ميمون ، المصدر المباشر لتوما الاكوينى فى هذا الموضوع ، وتوما يذكره مرارا وينقل عنه ، وموسى بن ميمون صريح فى أنه بدون الوحى فان الادلة قوية عند الفريقين ، وانه يختار الخلق من عدم ، وخلق الزمان وبدايته بسبب الوحي . (٤٠٨) وموقف توما يذكر بنقائض « كانت » **الكسمولوجية** . cosmological antinomies حول حجج بداية العالم وحجج ان العالم بدون بداية ، بحيث ان كلا القضيتين تبدوان غير مبرهنتين تماما . (٤٠٩) .

ويرى توما انه لا بد من التمييز بين أبدية الله eternity وبين الزمان المطلق absolute time فحتى لو افترضنا ان العالم كان دائما فانه حسب توما لا يكون ابديا ازليا بالمعنى الذى نقول به ان الله ازلى أبدى ، لان الوجود الالهى وجود متساوق من دون تتابع . ويميز توما بين الان Now التي تقع ساكنة كحاضر ازلي أبدى ، والان التي هي فى تغير دائم في مجرى لحظات الزمان العابرة دائما . وبالنسبة له فان وجود الله الدائم لا يدوم خلال زمان لا نهائى ، بل يوجد غير متغير فى الحاضر الذى لا بداية له ولا نهاية . وكما ان الابدية هي المقياس الصحيح للوجود . فكذلك الزمان هو المقياس الصحيح للحركة (٤١٠) . ويقول هنرى : فكرة توما هي ان العالم دائما موجود ، وهو مخلوق ، ولا تناقض ، لان الوقت يوجد مع العالم ، وذلك لانه لا وجود لوقت لم يكن فيه العالم موجودا ، طالما ان الوقت موجود مع وجود العالم . (٤١١) .

● ● ●

والنقطة الثانية التي نريد ان نختم بها البحث هي تقييم جان فال للفكر القديم عن الزمان مقارنا بالحديث: يقول : **ليس للزمان عند الاقدمين أية اهمية** ، اذ بدت الاحكام الاخلاقية والجمالية والرياضية فى نظرهم فوق كل زمان ، والزمان عندهم له اهمية سالبة ، وهو فى ذاته

---

(٤٠٨) يراجع القارىء مصادرنا السابقة عن كانت ، فى مواضع منها .

(٤٠٩) ما نقلناه عن توما هو بحسب تلخيص مادة زمان فى الكتب العالمية الكبرى ـ الافكار العالمية المشار اليه مرارا فى هذا البحث Great Ideas وهو ملخص عن كتاب توما : الخلاصة اللاهوتية ، انظر حواشي البحث السابق . وسنعود الى تفصيل آرائه ملخصة من « الخلاصة اللاهوتية » خارج هذا البحث .

(٤١٠) Henry: God ... op. cit. p. 189.

(٤١١) جان فال ـ السابق ـ ص ٢٤

دهور وانحطاط ، الحقيقة في الماضي أو الماضي الازلي (٤١٢) دون نظر الى الزمان . ومع أن رسطو حاول ان يعرف الزمان على نحو اكثر اتساما بطابع الفيزياء وان يربط بينه وبين الحركة لفيزيائية ، فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقيا على انه صورة للابدية أو حركة النفس ، بل صبح يعرف فيزيائيا وكنظام دورى يبين اتجاه الحركة بين المتقدم (٤١٣) والمتأخر ، ومع انه مع وغسطين (٤١٤) ظهرت مشكلات الزمان ، الا انه مع ذلك لم تحتل مشكلة الزمان مكانة رئيسية ى الفلسفة (٤١٥) الا فيما بعد ، وهو أمر واضح حتى عند ديكارت واسبينوزا ، ولكن فى العصور الحديثة او لنقل المعاصرة على وجه التحديد اختفت النظرة المجردة الى الزمان التي سادت الفكر الانسانى منذ عهد ارسطو الى عهد كانت ، وما بقى كشيء فى ذاته وهو شيء تمكن معرفته في ذاته ، هو التغير فحسب ، فالتغير والزمان قد اصبحا يعينان الواقع بمعناه الحقيقى . نعم هناك زمان مشخص مختلف عن الزمن المجرد الذى يدركه العلم وتدركه البداهة ولكنه ليس ذاته هو الواقع الحقيقى ، الواقع الحقيقى بمعنى أصح هو الاشياء او الاحداث . كذلك لم يعد هناك انفصال حاد بين المكان والزمان ، كما كان الحال فى الماضى . واختفاء هذا الانفصال لايرجع الى تحول الزمان الى مكان ـ كما جاء فى نقد برجسون ـ انما يرجع الى توثق وحدتيهما فى كل (٤١٦) يقتضيها سويا . وعلى الرغم من دراسة القدامى حتى أوغسطين لمشكلات الزمان فانها لم تتسم بالوضوح الا عند الفلاسفة المحدثين ، واعتبر هذا الاهتمام بالزمان من النزعات التى يتميز بها (٤١٧) العصر الحديث .

ونضيف نحن ، ان مشكلة الزمان عند الاقدمين ، اتسمت عموما ـ عدا ارسطو الى حد ما ، وبعض خلص اتباعه ـ بالابعاد اللاهوتية ، واصبحت جزءاً من الموقف اللاهوتى ، ولم تبحث فى حد ذاتها . ومع ذلك فيمكن القول ان موقف من قال بقدم الزمان ومساوقته للمادة والحركة ، هو اقرب الى روح العلم والنظرة الحديثة من موقف المتكلمين ومن يقول بحدوث الزمان أو بانكاره او بانه امر اعتبارى .

★ ★ ★

---

(٤١٢) كذلك ص ١٥٣

(٤١٣) كذلك ص ١٥٣

(٤١٤) كذلك ص ١٥٤

(٤١٥) كذلك ص ١٥٨

(٤١٦) كذلك ص ١٦٢ فما بعد .

عبدالرحمن بدوي محمود

الزمن في المذهب الوجودي
عند مارتن هيدجر

توفى هيدجر Heidegger فى **الخامس والعشرين من شهر مايو سنة ١٩٧٦ دون ان يفي بما وعد به فى نهاية كتابه الرئيسي : « الوجـودوالزمان » من ادراك زمانيته الآنية (= الوجود الانساني) فى وحدة تخارجاته (المستقبل ،الماضي ، الحاضر) ، ابتغاء امكان تفسير زمانيته الآنية على أنها زمانية فهم الوجود .**

لقد تبين له ان الزمانية هى معنى وجودالآنية . لهذا كان عايه ان يبحث عن طريق يؤدى من الزمان الاصيل الى معنى الوجود ،اي ان يبين ان الزمان هو افق الوجود .

ذلك ان الانطولوجيا (= علم الوجـود)التقليدية انشـغلت بالوجود الملقى فى الزمان ، دون ان تحفل بزمانية الزمان . فكانت تتعقلوجود الموجود ابتداء من الموجـود المتزمـن فى الزمان ، وبذلك تتعقل الزمان نفسه ابتداء من فهم الوجود. وهنالك تبدى لها ان الزمان سلسلة من « الآنات » الموجودة ، اى التى يمكن ان نلقاها. وحتى **كيركجود** Kierkegaard ، نفسه ، أبو الوجودية ، وان كان قد ادرك الظاهرة الوجودية للان ، فانه اتخذ نقطة انطـلاقه مـن التفسير

التقليدي للزمان ، وذلك حين حاول ان يعرف الان بمعونة « ما هو حالا » ، و « السرمدية » ، أي بمعونة الزمان بوصفه سلسلة من النقط الحاضرة ومن السرمدية بوصفها لا زمانية (١) .

وعلينا ان نتتبع مراحل تفكير هيدجر فى الزمان .

١ ــ المرحلة الأولى

قبل ظهور «الوجود والزمان» (سنة ١٩٢٧)

والمرحلة الأولى من تفكير هيدجر في مشكلة الزمان تتمثل في المحاضرة التي ألقاها بمناسبة الحصول على دكتوراه التأهيل للتدريس فى الجامعة Habilitation ، وعنوانها : « تصور الزمان فى علم التاريخ » .

وفيها ميز بين علوم الطبيعة وعلوم الروح او علم التاريخ ، على أساس التمييز بين تصور الزمان عند كلا النوعين من العلوم : ففى الفيزياء ينظر الى الزمان على انه سلسلة من الآنات ، سلسلة ذات اتجاه . ولا تتميز آن من الآن الاخر الا بالموضع الذى يشغله ، وهذا الموضع يتحدد بالنسبة الى نقطة ابتداء . ومن هنا يبدو الزمان مجمدا متحجرا ، ومجرد ترتيب متجانس من المواقف ، كأنه سلّم .

وعلى العكس من ذلك نجد علم التاريخ (والعلوم الانسانية بعامة) ينظر الى الزمان نظرة مختلفة عن ذلك تماما . ذلك ان عصور التاريخ تتميز بعضها عن بعض كيفيا ، دون ان يكون فى الوسع تحديد قانون لتواليها . « والطابع الكيفى للتصور التاريخي للزمان لا يعني الا تكاثف ــ تبلور ــ تموضع للحياة المفطاة فى التاريخ » (٢) . ويبدو هذا حتى فى نقط ابتداء حساب السنين او التقويم (السنة كذا من تقويم الاسكندر (٣٣٣ ق.م) ، او من تأسيس روما (٧٥٣ ق . م) ؛ او من ميلاد المسيح ، أو من هجرة النبي محمد ، الخ) . ومعنى هذا الاشارة الى قيم ذات تأثير حاسم فى تقويم التاريخ .

ويوضح هذا المعنى في محاضراته في فرايبورج فى بريسجاد (الفصل الشتوى ١٩٢٠/١٩٢١) بعنوان : « المدخل الى ظاهريات الدين » متخذا من فقرات فى الاصحاحين الرابع والخامس من رسالة القديس بولس الى أهل تسالونتعا (اصحاح ٤ ، عبارة رقم ١٣ وما يليها) ايضاحا لرأيه ، وذلك حين يتحدث القديس بولس عن الأمل الذى تقوم عليه حياة المؤمن المسيحى : الأمل فى عودة المسيح على الارض مرة اخرى ، يقول بولس : (ليس من الضروري ، يا اخوانى الاعزاء ، ان اكتب اليكم عن الازمنة واللحظات ، لانكم انتم انفسكم تعلمون يقينا ان يوم الرب سيأتي كاللص فى الليل » .

---

(١) هيدجر : « الوجود والزمان » ص ٣٢٨ ، تعليق Martin Heidegger: Sein Und Zeit **ط ١١ ، توبنجن ، ١٩٧٢ .**

(٢) Martin Heidegger: Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in Zeitschrift für philosophie und philosophische Kritik, B. 161, s. 187 Leipzig, 1916.

فيلاحظ هيدجر علــى هــذه العبــارة انالقديس بولس لايحدد فيها زمانا معينا لعودة المسيح ، بل يرفض تحديده صراحة فهو لا يقولانه سيكون بعد الف عام ، كما ذهب الى ذلك الالفيون ، وانما يذكر انه سيأتي فجاة وخفيــةكاللص المتسلل فى جنح الليل . فهنا زمان كيفى، لاكمى عددى ، انه « مناسبة » و « ظرف » وليسعددا معينا بالســنين . والمناسبات والظروف لاتقيس الزمان. بل هى تنتسب الى تاريختحققالحياة ، وهذا أمر لايقبل التحدد الموضوعى . كما ان هذه العودة لاتتحدد بعوامل نسبية الىالمضمون . صحيح أن من الممكن وصف التاريــخ مــن حيث المضمون ، والافكار ، والاحداث .ولكن المهم فى هذا التاريخ انه واقع ، أنه تجربة للحياة في واقعيتها .

٢ ـ المرحلة الثانية :

كتاب « الوجود والزمان »

ولكن هذه التأملات كانت مجرد تمهيداتبعيدة للنظرة الاساسية التى انتهى اليها هيدجر في كتابــة « الوجــود والزمان » (سنة ١٩٢٧ Sein Und Zeit

ولفهم مايلى (٣) يجب انتذكر ان الطابعالاساسي للوجود الانساني هو الهمّ : فالوجود الانساني مهموم بتحقيق امكانياته فى الوجود .

والهم يتخذ ثلاثة تراكيب : الهم بتحقيقالمكنات (= المستقبل) ، الهم مما تحقق مــن ممكنات (= الماضى) ، والهم بما يجرى تحقيقهمن ممكنات (= الحاضر) . ولهذا يتصف الهم بهذه الاحوال الزمانية الثلاثة : المســتقبل ،الماضى ، الحاضر. والزمانية هى الوحدةالاصلية لتركيب الهم . والزمانية « تجعل الهم ممكنا »من حيث انها هى الآنية وهى تسعى للتخارج فى هذه الانحاء الثلاثة . ومــن هنا فان المستقبلوالماضي المتكدس والحضور يمكن ان تعد بمثابة التخارجات الثلاثة للزمانية .

والزمانية لاتكون ، بل تتزمن . انها تتزمنابتداء من المستقبل ، بوصفه الاتجاه الامامــى للزمان .

والزمانية الاصلية متناهية ، لانها تتزمنابتداء من مستقبل متناه ، لان هذا المستقبل محكوم عليه بالفناء ، اذ الموت له بالمرصاد .

ان الموجود مهموم بتحقيق امكانياته . ومنهنا كان انشغالــه المستبصــر . والانشغــال المستبصر يقوم فى ترك مجموع الادوات الميسرة لهتتولى تحقيق الممكنات . ولكن ذلك لا يتم بمعزل عن الاحياء والاشياء ، بل فيهم وبهم . ولهــذايتصف هذا الانشغال بالتوقع للنتائج . وهــذا التوقع هو مستقبل الآنية وهي امكانياتها بواسطةالموجود المندرج في العالم ..

(٣) راجع كتابنا : « دراسات فى الفلسفة الوجودية »ص ــ ص . القاهرة ، سنة ١٩٦ ؛ وكتابنا : « الزمان الوجودى » ط القاهرة ١٩٤٥ (ط ٣ ، بيروت ، سنة١٩٧٢) .

ولكن للانخراط فى عالم الادوات لابد من نوع من النسيان . ولهذا فان الانشغال يتزمن وفقا للنسيان ، نسيان الماضى ، أو بعضه لامكان الانطلاق نحو المستقبل .

والحضور في العالم هو سقوط للامكانيات . والموجود الساقط يتميز بالثرثرة ، والغموض ، والاستطلاع .

والاستطلاع ميل للوجود نحو امكان الرؤية ، رؤية الآنية فى ظهورها فى العالم . انه شعور بالحاجة الى الوثوب الى الامام نحو عالم لم يشاهد بعد .

ومن الواضح ان هذا « السقوط » ليس أمرا شائنا ، بل هو ضرورى لتحقيق الامكانيات . صحيح انه ضياع لامكانيات لم تتحقق في نفس الوقت الذي هو تحقيق لوجه من أوجه هذه الامكانيات ، ولكنه هو الطريقة الوحيدة « للحضور ـ لدى ـ العالم » .

كيف تجعل الزمانية العالم ممكنا ؟

انها تجعله ممكنا من حيث ان فيها شيئا هو بمثابة افق ، وهو وحدة تخارجية . وتخارجات الزمانية هى انطلاقات « نحو » ، وانطلاقات « الى » Wohin . وهذا « الالى » Wohin يدل على ان انطلاقة التخارج تمتد وتنبسط على هيئة افق ، مما يجعل « فى » Worin ممكنا . ولكل تخارج يوجد « الى » ، اى افق خاص به . والاسكيم الافقى للمستقبل الذي وفقا له الآنية تأتي الى ذاتها على نحو صحيح أو على نحو زائف ، يتميز ب « من اجل » ذاته Um-Willen Seiner . واسكيم الماضى المتكدس يتميز ب « في مواجهة » Wovor الموجود الملقى والاسكيم الافقي لتخارج الحاضر هو « الصالح ـ لكذا » Um-zu .

ووحدة الزمانية تؤسس وحدة هذه الاسكيمات الافقية ، وهذه الاخيرة تكون أفق الزمانية ، وذلك تجعل ممكنة « رابطة » العلاقات المتميزة بين « الذى من اجل Um-zu-Bez-üge ـ وبين ما هو فى سبيل كذا Um-Willen . ان الزمانية هي التي تمكّن من انفتاح الذات على العالم ، كما تمكّن من انفتاح العالم على الذات .

ولما كانت الآنية هى عالم نفسها ، فان العالم لايمكن ان يوضع الى جانب الموجود المهيأ ، ولا ان يتصور على انه موجود معطى مباشرة ، بل العالم يتزمن فى الزمانية . والآنية هى الوجود ـ في ـ العالم على أساس «الخروج ـ عن ـ الذات » Ausser-sich للتخارجات **الزمانية** .

ولما كان العالم يتأسس على الوحدة الافقية للزمانية المتخارجة ، فانه عال ، اي انه مفتوح قبل الانعقاد بالموجود ، وهو يجعل اكتشاف الموجود أمرا ممكنا .

والعلاقة بين التخارجات الزمانية **للحضور ، والمستقبل ، والماضى** ـ وهى تناظر العناصر الاساسية فى الهم (السقوط ، المشروع ، الارتماء) ـ ليست رابطة توال فى الزمان

للحظات الزمان الثلاث ، ذلك أن **الماضي** ليس« خلف » الحاضر بوصفه شيئا لم يعد موجودا بعد ،وليس المستقبلهو «الامام »بوصفه ماليسبعد . بل ينبغي بالاخرى أن يقال ان **الماضي** يتجاوز الحاضر **والمستقبل** معا . **فالسقبل** ليسهو ما ليس بعد والذي سيكون ، بل هو بان يكون **الحاضر والماضي** . والحاضر ليس هو البعدالذى يتلو **الماضى** ويسبق **المستقبل بل** هو يوجد مع الماضى والمستقبل معا . فالتوالى اذن **توالأفقى** . والبعد الاصيل للزمانية **« عمودى »** (ان الزمانية ... ليس تكون ، بل هى تتزمن)(٤) . والزمانية **هى التخارج الاصيل فى ذاته وبذاته »** (٥) .

والخلاصة ان الماضي يوجد فى **ذاتهالمستقبل ، والمستقبل** هو خارج **الماضي** وفىنفس الوقت ينطوى **فى ذاته** على الماضي . ونفس الشيءيقال عن **الحاضر** فى علاقته مع**الماضى** ومع**المستقبل** معا . فكل لحظة من هذه اللحظات الزمانيةالثلاث ينطوى اذن على سائرها ، لكن **على طريقته الخاصة ،** اى حسب **منظوره** الخاص ، وفىنفسالوقت هو مندرج فى سائرها وفقا **لمنظورها .** فالعلاقة بين هذه اللحظات الثلاث اذن علاقة**اندراج – واستبعاد** معا .

ومن تحليل احوال الآنية يتبين لهيدجر أن« استباق الوجود لنفسه » sich-vorweg sein هو اللحظة الاساسية الأولية فى الهم . وهويقوم على المستقبل . وهذا واضح « لانه اذا كان الانسان مشروع نفسه باستمرار ، فان **المستقبل**هو اللحظة الجوهرية فى وجوده . ولهذا ينتهي هيدجر الى تقرير أن الزمانية تتزمن ابتداء منالمستقبل . ومن هنا يرى ان تحليل الزمان يجب أن يبدأ بالفحص عن حقيقة **المستقبل .**

انالهم يلقى بنفسه على مالم يتحقق بعد .**ولهذا** يتميز **بالانتظار** Gewârtigen « والانتظار حال للمستقبل مؤسسة على التوقع » (٦) . وهوينطوى على الحاضر – كنقطة انطلاق التوقع – الى المستقبل بوصفه الهدف من التوقع .

والاستطلاع بدوره يمنع الآنية من التوقفعند شيء : انه يدعوها الى تجاوز الحاضر ، الجاهز ، المعلوم – الى المجهول الممكن غير المتحققبعد . انه نزوع الى مشاهدة **الغير** ، **الجديد .** ومن هنا كان الاستطلاع هو الشكل الاقصىللمستقبل غير الصحيح ، لانه محاولة دائبة **لاحضار** المستقبل ، اى لجعله حاضرا .

---

(٤) هيدجر : « الوجود والزمان » ص ٣٢٨ .

(٥) هيدجر : « الوجود والزمان » ص ٣٢٩ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٣٣٧ .

وبين الانتظار والنسيان صلة وثيقة : فالنسيان هو الانتظار المحضر وقد اصيب في **وجوده** ، والانتظار هو الاستحضار الناسى وقد اصيب فى **حركته** ، والاستحضار هو الانتظار الناسى وقد اصيب فى نتيجته .

وزمان الانتظار والاستطلاع والخوف هو زمان النسيان . وزمان النسيان هو فى جوهره نسيان الزمان الاصيل .

اما **الماضى** فهو **مستقبل المستقبل** .

• • •

العدم والزمان

وهنا نلتقى بفكرة العدم كما تتجلى فى حالة **القلق** Angst . ونحن نعلم ان القلق هو سيد احوال الوجود . وفيه نشعر بالعدم الماثل فى كل شىء . وعلى الآنية أن تنكر العدم حتى لا يعدمها العدم . ومن هنا كان الطابع الاسيان للوجود : اعنى ضرورة العلاقة بالعدم ، وبالموت ، لانه بذلك يتحقق معنى الحياة .

وانكار العدم هو توكيد الاستقلال الذاتي للوجود ، والوجود ، من حيث هو مستقبل ، هو مخطىء . وخطيئة الوجود (الآنية) تعين ميلاد التاريخ . والوجود خاطىء فى جوهره لانه اختيار لامكانيات ونبذ لأخرى ، والنبذ خطيئة منها يتسلل العدم الى الوجود .

والزمان يقوم فى الاعدام المستمر : فلولا اعدام الماضي لما كان الحاضر ، ولولا اعدام الحاضر فلن يتحقق المستقبل ، ولا بد من اعدام المسقبل ليصبح حاضرا ، وهكذا .

وهذا يقودنا الى تصور هيدجر **للتاريخ**

ا ــ الفهم العادى للتاريخ وتاريخية الآنية

وهنا نرى هيدجر فى الوجود والزمان يكرس للتاريخ والتاريخية خمسة فصول ، عناوينها هي :

ا ــ الفهم العادي للتاريخ وتاريخيته الآنية .

ب ــ التركيب الاساسي للتاريخية

جـ ــ تاريخية الآنية ، والتاريخ العام

د ــ الاشتقاق الوجودى للتاريخية من تاريخية الآنية

هـ ــ العلاقة بين هذا البحث وبين ابحاث **دلتاى** وافكار **كونت يورك** .

وفي الفصل الاول يحاول العثور على المكان الخاص بالمشكلة الاصلية لماهية التاريخ .

ويبدأ بحثه بتجديد ما يعد « تاريخـا » و« تاريخيا » فى التفسير العادى للوجود الانساني (= الآنية) . فيقول ان غموض كلمة « تاريخ »ناشىء عن كون هذه الكلمة تدل مرة على « الواقع التاريخي » ومرة أخرى على « العـلم بالواقـعالتاريخى » .

وينحىَ جانبا هذا المعنى الثاني (اي علمالتاريخ) ليتوفر على دراسة الواقع التاريخي او التاريخ بمعنى الواقع التاريخي . ويلاحظ ان ثممعنى ممتازا لمكانة التاريخ - وهو فهم الوجود التاريخي على انه **الماضي** . « ونجد هذا المعنى فىالعبارة : هـذا الشيء أو ذاك صار مـن شأن التاريخ . والماضى هنا مفهوم بمعنى ما ليسموجودا او حاضرا بعد ، أو ما هو لا يزال بعـد حاضرا ولكنه لا يؤثر تأثيرا فعالا فى الحاضر .ومن ناحية أخرى فان التاريخ ــ من حيث هـو ماض ــ له معنى مضاد لهذا حين يقول : لا يمكنالافلات من التاريخ . فها هنا التاريخ معناهالماضى ولكن بمعنى انه لا يزال يؤثر تأثيرا فعالا حتىالآن . وعلى كل حال فحين يفهم من التاريخ انـه الماضى ، سواء نسبنا اليه تأثيرا فعالا او تأثيراسلبيا ، فانه ينظر اليه دائما على أنه ذو علاقـة ارتباط وثيق بالحاضر ، مفهوما على انه واقـعحقيقى « الآن » و « فى اللحظـة الحاضرة » . يضاف الى ذلك ان **للماضي** معنى مزدوجا مهما . فالماضى ينتسب الى الأزمنة التى بادت الى غير رجعة ويؤلف جزءا من الأحداث الغابرة ، ومـعذلك فانه يمكنه ان يكون « الآن » حاضرا ، مثل بقايا زمان يوناني . ففيه « شذرة » من الماضي« حاضرة » .

لكن فى هذه الحالة لا يعنى التاريـــخ :**الماضى** بمعنى ما غبر ، بمقدار ما يعنى **الصدور** عن هذا الماضى . فما « له تاريخ » هو متورطفي الصيرورة . و « التطور » فى هذه الحالة ، هو مرة صعود ، ومرة سقوط . **وماله تاريخ بهـذا**المعنى يمكن ايضا ان « يصنع التاريخ » . ولما كان قد أحدث عصرا فانه لا يزال حتى اليوم يحددمستقبلا . فالتاريخ معناه ها هنا « نسيج مـــن الأحداث والنتائج » ينسج من خلال **الماضي ،والحاضر ، والمستقبل** . وفي هذه الحالة ليست للماضي مكانة أولى (أو أولية) .

والتاريخ يعنى ايضا شمول الوجود الذىيتغير « فى الزمان » مميزا نفسه من الطبيعة ،ومع ذلك فهو يتحرك بدوره « فى الزمان » ، وينتظماحوال الناس ومصائرهم ؛ واحـــوال ومصائر الجماعات الانسانية **وحضاراتها** . والتاريخ ، فىهذه الحالة ، لا يعنى حالة الوجود ، أو التارخ بقدر ما يعنى بالأحرى منطقة الوجود التى ــعلىأساس تعينوجود الانسان بوصفه روحا وحضارة تتميز من الطبيعة ، وان كانت الطبيعة ايضا ــعلى نحو ما ــ تنتهي بأن تصبح جزءا من التاريخ مفهوما على هذا النحـو .

واخيرا ، فانه يفهم من التاريخي انـــه« المأثورة » (أو المنقول) بوصفه كذلك ، سواء أكان معترفا ، تأريخيا أو كان معتبرا انه « بين» ،وان بقى أصله غامضا .

فاذا شئنا ان نوحد بين المعانــى الاربعةالسابقة ، فانه ينتج ما يلي : التاريخ هو التاريخ الخاص فى زمان الآنية الموجودة ، وما يعد ذاقيمة كتاريخ بالمعني الاسمى هو ذلك التأرخ الذى فى الوجود ــ المجموع قد مضى ولكنهمأثور ولايزال ذا اثر فعال .

فالمعانى الاربعة .. تشترك فى الارتباطبالانسان بوصفه « ذاتا فعالة » فى الاحداث . فكيف ينبغي تحديد الطابع التاريخي لهذه ؟هل التاريخية توال لعمليات ، وميلاد وزوال لاحداث؟وعلى أي‌نحو هذا التاريخللتاريخ الخاصبالانسان ؟ وهل الآنية ربما كانت في أول الامر حاضرة ــ فقط ، كيما تدخل ، على التوالى ،« في التاريخ » ؟ وهل الآنية لا تصير تأريخية الا بالاختلاط مع الظروف والحوادث ؟ او علىالعكس : الوجود الخاص بالآنية من شأنه ان يتأرخ بحيث انه فقــط لان الآنية تاريخيـــة فىوجــودها ، فان الظــروف والاحــداث والمصائر تصير ممكنـــة ؟ ولمـــاذا فى التحــديد الــزماني« للآنية » وهي تتأرخ فى الزمان ، يلعب الماضى دورا خاصا ؟ ان كان التاريخ خاصية لوجودالآنيـــة ، واذا كان هــذا الوجــود يتأسس فى الزمانية ، فسيكون من المفيد أن نبدأ التحليلالوجودي للتاريخية بتلك الخصائص التي يملكها ماهو تاريخي ، والتي لها معنى زمانى واضح .ولهذه الغاية فان الايضاح المتعمق للفرد الجزئي الذى يشيد به الماضى فى تصور التاريخ يصلحمدخلا لنفس التركيب الاساسي للتاريخية .

ان العاديات المحفوظة فى متحف ، قطعةأثاث مثلا ، تنتسب الى زمان ماض ، لكنها مع ذلك حاضرة ، حتى في « الحاضر » . فعلى أىنحو تكون قطعة اثاث ليست ماضية يمكن ان تعد تاريخية ؟ ربما يكون ذلك بســبب انهــاموضوع لاهتمام تأريخى أو آثارى ؟ لكن قطعة الأثاث يمكن ان تكون موضوعا، لتأملاتتأريخيةفقط لانها ــ بمعنى ما ــ تاريخية فى ذاتهــا . فالسؤال يتجلى على هذا الشكل : بأى حقنقول عن هذا الكائن انه تاريخي اذا لم يكن قد مضى بعد ؟ او هذه « الاشياء » ،وان كانتلاتزال حاضرة ، فان فيها « شيئا من الماضى فى ذاتها » ؟ وهذه الاشياء الحاضرة ربما تكونلاتزال تلك التى كانت ! لاشك فى أنها تغيرت . « فعلى مجرى الزمان » قد فســدت قطعــةالأثاث أو نخر فيها السوس ؟ . لكن ليس هذا الفســاد ، وهو يستمر ايضا أثناء وجودها فىالمتحف ، هو ما يصنع ذلك الطابع الخاص بأنها ماضية مما يجعل قطعة الأثاث شيئا تاريخيا . فما هو الماضي (الغابر) فى هذه القطعة مــن الاثاث ؟ وماهو هذا الذى**كانت** عليه الاشياء ولمتعد عليه الآن ؟ انها لا تزال تلك الوسيلة(الاداة)؛ ولكنها خارج الاستعمال . فهل لو افترضناهاتســتعمل حتى الآن ، بوصفهــا اثاثا فى بيت موروث ، تصير غير تاريخية بعد ؟ سواء عليهاتستعمل أو لا تستعمل ، فانها لم تعد ماكانته من قبل . ماهو اذن الشيء الذى مضى ؟ انهلاشيء آخر غير **العالم** الذي فى داخله وجــدت هكذا واستعملتها آنية موجودةفيالعالمواهتمتبها ، وكانت تؤلف جزءا مــن مجمــوع الاشياء الجارى استعمالها . وهذا **العالم** لم يعد بعد ،لكن الشيء الــذى بقى فى هذا العالم بوصفــة داخل **العالم** لا يــزال حاضرا . وفقط كــأداةكونت جزءا من عالم ، فان الشيء ، وهو الآن

مجرد حاضر،يمكن ، رغم كل شيء ، أن ينتسب الى **الماضى** . لكن مامعنى عدم — الوجود — بعد فى عالم ؟ ان العالم لايكون الا وفقا لكيفية وجودالآنية ، التى هى فى الواقع بمثابة وجود — فى — العالم .

ان الطابع التاريخي للعاديات (الانتيكات)التى لاتزال محفوظة يقوم مع ذلك فى ماضي الآنية التى تنتسب هذه العاديات الى عالمها .فهل نقول حينئذ ان التاريخي هو فقط الآنية **الماضية**،لا تلك **الحاضرة** ؟ لكن هل يمكن القول انالآنية ماضية ، اذا فهم من « الماضى » « عدم الوجود بعد ، الآن ، حاضرا فقط وقابلاللاستعمال » ؟ واضح ان الآنية لايمكن أبدا أن تكون ماضية : لا لأنها لاتمضى ، ولكن لأنهالايمكن مطلقا أن تكون مجرد حضور نظرا الى أن وجودها هو الوجود الماهوى Existenz وبمعنى انطولوجي محدد،فان الآنية التي لا توجد بعد لم تمض بل كانت موجودا هنا هنا .والعاديات (الانتيكات) التي لاتزال حاضرة لها الطابع التاريخي للماضى على أساس انتسابها —بوصفها ادوات — الى عالم قد كان، وعنه جاءت، عالم كان خاصا بآنية كانت موجودة ها هنا .

ان الآنية هى تاريخية فى المقام الاول .

لكن هل الآنية « **لاتصير** تاريخية » الا حين تتوقف عن أن تكون وجودا هاهنا ؟ أو هى تاريخية من حيث انها موجودة بالفعل ؟ لكن هل الاتية كانت ها هنا فقط بمعنى الوجود الذى قد كان هنا ، أو هى كانت من حيث انها كانت حضورا صائرا ، **أي فى تزمن زمانيتها ؟**

ومن هذا التحليل الموقت للاداة التي لاتزال حاضرة ، **ولكنها على نحو ما مضت وانتسبت** الى التاريخ — ينتج أن هذا الموجود لايكون تاريخيا الا على اساس انتسابه الى عالم معين . لكن العالم لايكون له طابع التاريخية الا لانه يعبر عن تحديد انطولوجي للآنية . كذلك شاهدنا ان التحديد الزماني للماضى يعوزه **الوضوح** ، على الرغم من تميزه من **الوجود الذى قد كان،** والذى هو ، كما رأينا ، عنصر مكون للوحدة التخارجية لزمانية الآنية . لكن اللغز لا يزداد بهذا الا تعمقا : فلماذا« الماضى »أو الوجود — الذى — كان يحدد فى **المقام الاول** ، ماهو تاريخي ، بينما الوجود الذى — كان يتزمن اصلا مع الحاضر ومع المستقبل ؟

قلنا ان الآنية هى تاريخية فى **المقام الاول** . ويكون تاريخيا فى **المقام الثاني** مايلفى فى العالم ، ليس فقط الاداة المستعملة بالمعنى الاوسع ، بل وأيضا الوسط **الطبيعي** بوصفة **اقليما تاريخيا** . وسنحدد الموجود غير المطابق للآنية ، الموجودالتاريخى على اساس انتسابه الى العالم ، مع التعبير التاريخى عالميا . ومن الواضح ان التصور المعتاد « للتاريخ الكلى (للعالم) » ينشأ فى أفق هذا التصور المشتق من التاريخية . والتاريخي عالميا لايتلقى فى المقام الاول تاريخيته من التموضع التاريخى ، وانما من ذلك الذى يكون من حيث انه ذلك الموجود الذي يلتقي بـه فى العالم .

وتحليل الطابع التاريخي لاداة قابلة للاستعمال لاتزال حاضرة فقط قد تأدى بنا ليس فقط الى الآنية بوصفها الموجود التاريخى فى المقام الاول ، بل وايضا اثار شكوكا حول امكان

الوصول الى تحديد زمانى لما هو تاريخي بوجهعام طالما كنا نتحرك فى افق الوجود ـ فى ـ الزمان الخاص بالحضــور فقط . والموجــودلايصير « دائما أكثر تاريخية » كلما تراجعنا الى ماض اكثر ابتعادا ، مع هذه النتيجة وهيان ما هو أكثر قدما يجب لهذا عينــة ان يــكون اكثر تاريخية على النحو الصحيح . ومع ذلكفان كون الابتعاد « الزمانى »عن « اللحظــة الحاضرة » وعن « هذا اليوم » لايؤلف ـ بماهو كذلك ـ العنصر المحدد الاولى لتاريخيــة الموجود التاريخي على النحو الصحيح ، ـ كونهذه الواقعة قائمة لاينجم عنه أن هذا الوجود ليس « فى الزمان » ، أو انه بدون زمان ، وانماينجم عنه فقط انه يوجد على **نحو زماني اصلا ،** بحيث لا شأن لــه بشيء حاضر ، فقط « فيالزمان » ، وبما هو كذلك ، ماض أو باق الآن ، وهذا بسبب ماهية الوجودية نفسها .

قد يقال ان هذه تدقيقات لاجدوى منها.والواقع انه لا احد يشك في ان الآنية الانسانية هى الذات الفعالــة فى التاريخ ، كمــا يتجلىبوضوح ايضا من التصور المعتاد للتاريخ ؛ كمــا فحصناه . لكن القول بأن « الآنية تاريخية »لايدل فقط على الواقعة الموجوديــة وهى ان الانسان « ذرة » متفاوتة الفعالية فى عمليـــةالتــــاريخ الكلــي وانــه يظل تحت رحمـــة الظروف والاحداث ، بل يضع السؤال التالى :«الى اى حد وعلى اساس اي ظروف **انطولوجية** تنتسب التاريخية الى ذاتية هذه الذات**التاريخية**بوصفها تركيبها الجوهري ؟» (٧).فى هذا الفصل.

١) يميز هيدجر بين تاريخية الوجــود Gesehichtlichkeit اى الطابع التاريخي للوجود ، وبين العلم بأحداث التاريخ Historie .ويمكن أن ننسب الى الاولى فنقول : تاريخى (بدون همزة على الالف ، والى الثاني فنقول :تأريخى (مع همزة على الالف) ، وان كان اللفظ فى العربية واحدا .

٢) والتاريخ له عدة معان :

أ) فهــو يمكــن أن يــدل على مــا مضى das Vergangene . وهذا الماضي ؛ وليكن قطعة اثاث قديمة فى متحف ، أو زالت،وفي الحالة الاولي لا تزال حاضرة ؛ وفى الحالة الثانية تكون قد غبــرت ولكنهــا ربما لا تزالتحدث آثارا اليوم .

ب) ويمكن ثانيا ان يدل لا على المــاضيبالذات ، وانما على المصدر الذى جــاء منــه الماضي . فمثلا جملة احداث جاءتة من الماضيولاتزال ممتدة فى الحاضر ، وتعين المســتقبل (مثل نظام سياسي أو اجتماعي أو ديني الخ).

ج) ويمكن ثالثا أن يشــير التاريخ الــىالموجــود في مجمــوعة ، من حيث التحــولات والمصائر التي اصابت النــاس ، ومجتمعاتهمالمختلفة ، وحضاراتهم .

---

(٧) هيدجر : « الوجود والزمان » بند ٧٣ ، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٢ توبنجن ، ١٩٧٢ ، ط ١١ .

د) والتاريخي هو ـ رابعا ـ ماهو ماثور،اى منقول عن الماضي .

وتشترك هذه المعاني الاربعة في كونهاتشير الى الانسان بوصفها الذات الفعالة في الاحداث . فالتاريخ اذن بالمعني الاقوى هوما وقع في الماضي ، وسط الوجود المشترك بين الناس ، ونقل فيما بعد ، واحتفظ بقدرتهعلى التاثيرفيمجرى الاحداثالحالية والمستقبلة. وللماضى دور رئيسي في التصوير المعتادللتاريخ . فالعناصر الاساسية بالنسبة الى التاريخ هي **الماضى ، والعلاقة بالانسان** .

وهنا تنبثق الاسئلة التالية :

ماهى هذه العلاقة بالانسان ؟

كيف يكون الانسان ذاتا فعالة في الاحداثالتاريخية ؟

كيف يكون الماضى محددا من اجل انيكون شيئا محفوظا في متحف ، اى شيئا لايزال معطى في الحاضر ، كرسى مثلا ، يمكن ان يكونله طابع موضوع (شيء) تاريخى ؟ صحيح ان هذا الموضوع حاضر الآن ، لكنهليس تماما كما قد كان في الماضى . فما هو هذا الذى اختفى اذن او مضى وغبر ؟

ان الذى مضى وغبر هو العالم الذى فيهكان هذا الشيء موجودا بوصفه ينتسب الى مجموع من الادوات التي كان الوجود الانسانىيستخدمها ، بوصف هذا الوجود الانسانى كان وجودا ـ في العالم . لكن العالم ينتسب الىالآنية (= الوجود الانساني) وهذا الماضي الذي تتأسس فيه التاريخية يجب أن يفهم وفقالمعنى الماضى المتكدس الذى يميز ماضى الآنية . وعلى هذا فينبغيفهمالتاريخيةمن حيث العلاقةمع هذا الماضى الخاص بالآنية ، لاوفقا للماضى مفهوما بمعني مازال وغبر .

والآنية تاريخية في المقام الاول . والوجودـ في العالم ـ تاريخي ، ولكن في المقام الثاني . ولما كانت تاريخية الموجود تأتية من انتسابه الىالعالم ، فانهذا الموجود يمكن أن يسمي تاريخيا عالميا Weltgschichtlich . فتاريخيةالآنية هي تاريخية العالم جوهريا ، ذلك لان التاريخية لا تميز ذاتا بدون عالم ، بل تميزالموجود بوصفه يوجد ـ في ـ العالم .

ب ـ التركيب الاساسي للتاريخية

يقول هيدجر :

« ان اللآنية تاريخها دائما وفعلا ، ويمكنان يكون لها لان وجود هذا الموجود يتركب من التاريخية . وهذه القضية هي التي ينبغي عليناالآن تبريرها في مواجهة عرض المشكلة الانطولوجية للتاريخ من حيث هي مشكلةوجودية .

لقد عرفنا وجود الآنية بوصفه هما . والهم يتاسس في التاريخية . ولهذا اذن ينبغي علينا في نطاقه أن نبحث عن ذلك التارخ الذييعين (يحدد) الوجود بما هو تاريخ . وعلى هذا

النحو فان تفسير تاريخية الآنية ينكشف ، فىنهاية التحليل ، انه تعمق عيني لمعني الزمانية .
لقد فحصنا عن الزمانية أولا فى علاقتها مـعالوجود الصحيح ، الذى حدد على انه تصـمبم مستبق vorlaufende Enetschlossenheit .فبأى معنى تكون الزمانيـة التأرخ الصـحيح للآنية ؟

لقد حددنا التصميم بأنه الاسقاط الذاتىالصامت القلق ـ الاسقاط على الوجود الخاص الذى هو فى حالة اسـتدانة . انه يصل الـىصحته الخاصة بوصـفه تصـميما مسـتبقا .
وفى هذا الاخير تندرج الآنية فيما يتعلق بقدرتهاعلى الوجود ، بحيث تضع نفسها في مواجهـة الموت على نحو يجعلها تعتنق اعتناقا كاملا ذلكالموجود الذى هي تكونه ، فى كونها ملقى بها .
والاعتناق المصمم للوجود الواقعى الخاص يعنىفي نفس الوقت التصميم فى الموقف . أما مـاذا تصمم عليه الآنية فى **الواقع** فهـذا مالا يقـوىالتحليل الماهـوى existenziale على بحثـه بحثا عميقا جذريا . كما ان البحث الحـاليپسـتبعد ايضـا المشروع الماهوى للامكانيـات الواقعية للوجود الماهوى Existenz . وبالرغممن ذلك يجب ان نتساءل : من أين يمكن بوجه عـام افتتاح الامكانيات التي تخطط الآنية منهالنفسـها فى الواقع . ان التخطـيط الـذاتي sichentwerfen المستبق في الامكانالذى لا يقهر للوجود (الموت) يضمن وحـده شمول وصحة التصميم . وامكانيات الوجودالمفتوحة فعلا لا يمكن أن تستخلص من المـوت .
وهذا خصوصا لان اسـتباق الامكان لا يقـوملتعيين تأمل فى هذا الامكان ، بل على العكس ، الرجوع الى الـ (هنـا) Da الفعلى . فهـلقبول الالقاء الذاتى للذات فى عالمها ربما سيمكن من فتح الافق الذى منه يسـتطيع الوجـوداستخلاص امكانياته الواقعية ؟ أو لـم نقـل ، ايضا ، ان الآنية لا يمكنها ابدا ان تتراجع الىماوراء وجودها الملقي ؟ قبل ان نقرر قبل الاوان ما اذا كانت الآنية تستخلص أو لا تستخلصامكانياتها الصحيحة من وجود الوجـود الملقى؛ يجب علينا ان نوضـح فيما بعد تصـور ذلكالتعيين الاساسي للهم Sorge .

ان الآنية الملقاة لا شك أنها مسلمة الىنفسها ,والى امكان وجودها ، ولكن بوصـفها وجودا ـ في ـ العالم . والآنية الملقاة مقرر لها« عالم » ، وتوجد فعلا مع الآخرين .

وقبل كل شيء وفى المقام الاول فان الذاتتضيع فى الناس das Man .. انها تفهم ابتداء من امكانياتالوجود التيتتداول فى الحالةالتفسيرية المعتادة ، العامة ؛ الوسط يوميا .
وغالبا تصير غير معلومة بسبب الاشـتراك فىالمعني ، وان كانت مقرا بها . ,والفهم الوجودى الصحيح لا يستطيع الافلاتمن التفسير المأثور،حتى انه في التصـميم يمسـك دائما بالامكان المختار الخاص الذي ابتدأ منـه أو ضـده ،وان كان من جديد من أجله .

والتصميمالذى فيهتعود الآنية الى نفسها، يفتح الامكانيـات المفـردة الواقعية لوجـود صحيح ابتداء من الارث التى تتخذها من حيثهى ملقاة . والعودة الحاسمة الى « الوجـود

الملقي تحمل مع ذاتها انتقال الامكانيات المتلقاة،وان كان ذلك ليس بالضرورة من حيث هـي متلقاة . فاذا كان كل « خير » (مال) موروثا،واذا كان طابع « الخيرات » (الاموال) يقوم فى التمكين من الوجود الصحيح ، فانه فى التصميم يتكون دائما انتقال ميراث . وكلما كان تصميم الآنية أصدق ، اعنى كلما فهمت نفسها دونظل من الاشـتراك (الغموض) وابتداء مـن الامكان الاخص المميز لاسـتباق الموت ، صارالعثور الذى يختار امكانيـات الوجود عثـورا خاليا من الاشـتراك (الغموضى) والاعتباط .بيد أن استباق الموت يستبعد كل امكان اتفاقي (بالصدفة) موقت . والوجود الحر للموت وهووحده الذي يقدم اللآنية صراحة الغاية الخاصة ويضع الوجود في تناهيه . واذا ما ادرك التناهيفانه ينقل الوجود الماهوى من التعدد المضطرب للامكانيات التي تتبدى مباشرة (الاسـتمتاع ،الاستخفاف ، السـطحية) ويحمل الآنيـة فى مواجهة عـداء **مصيرها** . ونقصد بهذا اللفظالاخير التأرخ الاصيل للآنية ، الذى يحدث فى التصميم الصحيح ، وهو تأرخ فيه الآنيـة ـوقد صارت حـرة للموت ـ **تنتقل** فى امكان وراثي ومع ذلك هو مختار .

والآنية لا تتعرض لضربات المصير الا لانهافى أعماق وجـودها **هي مصير** بالمعنى الـذى ذكرناه منـذ قليل . أنها محمـلة بالمصـير ،موجودة في تصميم ينتقل بنفسه ، من حيث هي وجودية فى العالم ، وهي مفتوحة « للمجيء فيمواجهة » Entgegenkommen الظـروف «السعيدة» وقسوة البخت . ان المصير لايتولدمن اصطدام الظروف والوقائع . وحتى المتردد يصيبه المصير ، واحيانا يكون ذلك بشكل أكبرمما يقع لمن اختار ، ومع ذلك فانه لا يمكنـه أن يكون « له » مصير .

واذا سودت الآنيـة الموت على نفسـها ،باستباقها اياه ، فانهـا تفهم نفسها متحـررة منه ، في افراط قوة حريتها المتناهية ، وهيفى هذه الحرية ـ التي تقوم دائما فى اختيـار الاختيار ـ تأخذ على عاتقها عجز الاستسـلاملنفسها واتضاح ظروف الموقف المفتوح . لكن لما كانت الآنية ، وهي حاملة لمصـيرها بكونهـاموجودة ـ فى ـ العالم ، توجد دائما ومـن حيث جوهرها ، بوصفها وجود ـ مع الآخرين،فان تأرخها هو تأرخ يتركب **كمصير مشترك** . ونعني بهذا اللفظتأرخ الجماعة ، تأرخ الشعب.والمصير ـ المشترك ليس حاصل جمع المصائر المفردة ، مثلما أن الوجـود ـ معا لا يمكن انيفهم على انه مجرد حاصل جميع الافراد . ان فى الوجود ـ معا في نفس العالم ـ وفى التصميمعلى امكانيات معينة ـ تتحدد المصائر على نحو مستبق . وفقط فىالاتصال وفي الكفاح ، تتحررقوة المصير المشترك . والمصير المشترك بـين الآنية وبين جيلها (٨) Generation ومع جيلهاـ يعبر عن التأرخ المليء الصادق للآنية .

---

(٨) راجع عن فكرة « الجيل » : فلهلم دلتاى : « فى دراسةتاريخ علوم الانسان ، والمجتمع والدولة » (١٨٧٥) = مجموع مؤلفاته ج ٥ (سنة ١٩٢٤) ص ٣٦ ـ ٤١ .

والمصير ، بوصفه افراط قوة عاجز وشجاع للاسقاط الذاتي الصامت القلق في **الوجود ــ في ــ** الخطيئة ــ يتطلب ، كشرط انطولوجي لامكانه ــ تركيب وجود الهم ، اعني الزمانية . ولكن اذا تضافر ــ في وجود موجود ما ــ الموت ، والشعور ، والحرية ، والتناهي تضافرا اصليا كما تتضافر في الهم ، فان هذا الموجود يمكن ان يوجد في حال المصير ، اعني انه يكون تاريخيا على أساس وجوده .

وفقط الموجود الذي يكون في وجوده جائيا (مستقبلا) ، حتى انه وقد تحرر من موته الخاص ، يمكنه وقد تكسر فيه أن يدع نفسه يفوص في الناس الخاصين به ، أي فقط الموجود ، الذي بوصفه مستقبلا (جائيا) يكون أصلا وجودا قد كان ، يمكنه ــ ناقلا الى ذاته الامكان الموروث ــ ان يتخذ كونه ملقى الخاص به ، ويكون ، **في اللحظة** ، من اجل « **زمان** » . وفقط الزمانية الصحيحة ، التي هي في الوقت نفسه متناهية ، تجعل من الممكن وجود مصير : أي تاريخية صحيحة .

وليس من الضروري أن يعرف التصميم صراحة اصل الامكانيات التي يسقط نفسه عليها . بل على العكس ، في زمانية الآنية ، وفيها وحدها ، توضع امكانية الاخذ الصريح ، ابتداء من فهم الآنية المنقولة ، لقوة الوجود التي فيها يسقط التصميم نفسه . والتصميم : برجوعه الى ذاته ونقله لذاته ، يصير حينئذ تكرارا لامكانية وجود منقول . والتكرار ، هو **النقل الصريح** ؛ اعني العودة الى امكانيات الآنية التي هي وجود قد كان . والتكرار الصحيح لامكانية وجود قد كان ، كون الآنية تختار ابطالها ، يتأسس وجوديا في التصميم المستبق ، والواقع انه فيه يختار اوليا هذا الاختيار الذي يحرر من اجل الكفاح التالي ومن أجل الاخلاص لما ينبغي تكراره . والانتقال الذاتي المتكرر لامكانية قد كانت موجودة لايفتح الآنية الموجودة قبلا الى مجرد استعادة للماضي ، ولا يقوم في مجرد ربط للحاضر مع « ماكان من قبل » والتكرار ، وهو ينبثق من اسقاط ذاتي حاسم ، لا ينخدع بالماضي ، ليتركه يعود كما كان واقعا من قبل . بل التكرار هو بالاحرى **جواب** عن امكان وجود ما قد كان . والواجب عن الامكان في التصميم ، من حيث انه **مركز في اللحظة الحاضرة** ، هو أيضا فسخ لما هو في اللحظة الحاضرة بسبيل التحول الى **ماض** . والتكرار لا يترك نفسه للماضي ، ولا ينحو نحو التقدم ، فكلاهما بالنسبة ــ الى الوجود الحقيقي ، في اللحظة ــ سيان .

وتعريفنا للتكرار هو انه حال التصميم الناقل لنفسه ، والذي بواسطته توجد الآنية صراحة بوصفها مصيرا . لكن اذا كان المصير يكون التاريخية الاصلية للآنية ، فان مركز ثقل التاريخ لا يوجد في الماضي ، ولا في الحاضر وفي ارتباطه بالماضي ، بل يوجد في التأرخ الصحيح للوجود من حيث هو ينبثق من **مستقبل** الآنية . والتاريخ ، بوصفه حالا لوجود الآنية ، يلقي بعمق جذوره في المستقبل الذي هو الموت حقا ، كامكان مميز للآنية : مع بند الوجود المستبق نحو كونه الملقى الفعلي ، مانحا بذلك الوجود الذي قد كان طابعه الاول في حضن

التاريخ . والوجود ـ للموت الصحيح ، اعنـي تناهي الزمانية، هو الاساس المحجوب لتاريخية الآنية . والآنية لا تصير تاريخية في التكرار ،بل على العكس ، لانها من حيث هي زمانية هي تاريخية ، ويمكنها بتكرار نفسها أن تعتنق ذاتها فى تاريخها . لكن لا حاجة لعلم التاريخ من اجل هذا كله .

ونسمي « مصـيرا » : الانتقال الـذاتي المستبق والمصمم للناس فى اللحظـة . وهنا يجد المصير المشترك أساسه ، اعنى تأرخ الآنية فى الوجد ـ مع الآخرين . والمصير المشترك ، الحامل للمصير الفردى ، يمكن فى التكرار ان ينكشف فى ارتباطه مع التراث المتلقي . والتكرار يكشف للآنية عن تاريخها الخاص . والتـارخ نفسه ، والانفتاح الخـاص به ، أو بالاخـرى اكتساب هذا الاخير ـ يتأسسـان وجوديا فى كون وجود الآنية ، من حيث هو زمانى ، هو مفتوح تخارجيا .

والتاريخية الصحيحة للآنية هي ما حددناها انها تاريخية التارخ في التصميم المستبق . واذا تحركنا من ظواهر التارخ والتكرار ، المفروزة في المستقبل ، فاننا نستطيع ان نوضح لماذا تأرخ التاريخ الصحيح مركز ثقله هو فى الوجود الذى قد كان . لكن صارت الان أكثر غموضا الحالة التي فيها هذا التارخ يمكنه ـ بوصفه مصيرا ـ أن يفسح المجال للاستمرار الكلي للآنيـة مـن الميلاد حتى الموت . اى صفر يمكن أن يصـدر عن العودة الى التصميم وهل فعل التصميم هو فقط عنصر فى سلسلة التجارب الحية ؟ وهـل اتصال (استمرار) التأرخ الصحيح يمكن ان يقوم فى تسلسل متواصل لتصميمات مفردة ؟ وعلى اى شيء يتوقف كون مشـكلة « تركيب » اتصال (اسـتمرار) الحياة لا تجد جوابا شافيا عنها ؟ وهل ـ فى نهـاية التحليـل ـ البحث ، اندفاعا ، يندرج فى البحث عن الجواب قبـل تأسـيس **المشكلة** فى مشروعيتهـا ؟ في اثنـاء التحليلات الوجودية ، لم يظهر شيء أوضـح من كون انطولوجيا الآنية تنحو نحو التكيف مـع الفهم العادي للوجود ولا بد من مهارة منهجيـة كبيرة لتقرير مصـدر المشكلة ، الواضـحة في الظاهر ، مشكلة تركيب « اتصـال » الآنية ، ولتعيين الافق الانطولوجي الذى توضع فيه .

فاذا كانت التاريخية مكونة لوجود الآنية فكذلـك الموجود غير الصحيح يجب ان يكون تاريخيا . واذا كانت التاريخية **الزائفة** للآنية هى التى تعين اتجاه مشكلة « اتصال الحياة » أو لو كانت وضعتها على نحو من شأنه ان تجعل من المستحيل الوصول الى التاريخية الصحيحة والى استمرارها (اتصالها) الخاص بها ؟ على كل حال ومهما تكن الامور ، فانه اذا كان عرض المشكلة الانطولوجية للتاريخ يود ان يكون كاملا ، فليس من الممكن اغفال معالجة مسألة التاريخية الزائفة للآنية . » (٩)

---

(٩) هيدجر : « الوجود والزمان » بند ٧٤ ، ص ٣٨٢ – ٣٨٧ . ط ١١ ، توبنجن ، ١٩٧٢ .

وعلى غرار ما فعلنا بالنسبة الى الفصل السابق ، نقول فى ايضاح هذا الفصل :

١ ــ ان الآنية يلقى بها فى العالم . وبهذه المثابة فانها تتوقف على « عالم » ، وتوجد مع الآخرين .

٢ ــ وغالبا ماتضيع وسط هذا العالم الحافل بالاحياء والادوات .

٣ ــ ولكنها تفهم امكانياتها الوجودية ابتداء من التفسير الشائع بين الناس للآنية .

٤ ــ ومهما كانت هذه الامكانيات غامضة مشتركة المعانى ، تحتمل تأويلات متضاربة ، فانها مع ذلك معروفة على نحو ما . وليس فى وسع الفهم الوجودى الصحيح الافلات التام من هذه الامكانيات المنقولة التى تكون تراثا يتناقله الخلف عن السلف . وابتداء من هذا التراث توجد الآنية وتصمم التصميمات المتعلقة بامكانياتها فى الوجود .

٥ ــ بيد ان الآنية تسعى لاصالتها ، فتقوم بالتصميم الذى يفتح امامها امكانياتها الحقيقية وان كان ذلك ابتداء وانطلاقا من التراث المأثور المنقول اليها من السلف . وفى هذه العملية يحدث انتقال للامكانيات المتقبلة من السلف . لكن بقدر ماتكون الآنية مصممة تصميما صادقا وبقدر ما تفهم نفسها على أنها تصميم مسبق للموت ــ بقدر هذا تكون قادرة على الافلات من نزوات الصدفة .

٦ ــ واستباق الموت ، الذى فيه ينكشف تناهى الآنية ، هو الذى يمكن من استبعاد اتخاذ امكانيات الوجود بطريقة عشوائية اتفاقية . ان التصميم المستبق يجمع الآنية ويستنقذها من التشتت فى التنوع اللا متناهي للامكانيات المنقولة عن التراث ، وتحصرها فى أفق محدود من الامكانيات الموافقة الوجودها الخاص .

٧ ــ وبهذه الطريقة تعود الآنية الى البساطة النسبية لمصيرها . والمقصود بالمصير Schiksal هو المجىء Geschehen الاصيل للآنية في التصميم الصحيح الذى وقعا لم تنتقل الآنية فى امكان موروث ولكنه مع ذلك مختار .

٨ ــ وعن هذا السبيل فان الآنية ــ وقد استبقت الموت وخضعت لسلطانه وصارت حرة تجاهه تكتسب القوة الزائدة Uebermacht لحدتها المتناهية فى اختيار الاختيار ويمكن بهذا ــ وقد اعتنقت عجز الموجود المسلم للوجود الملقى ــ ان تصير ذا رؤية واضحة للموقف الذى توجد فيه ، رؤية لتلقبات الاحوال السعيدة والشقية على السواء التي يمكن ان تصيبها ، وهي ليست الامكانيات المتضمنة ــ فى التراث المناسب أو غير المناسب للمصير الخاص بالآنية.

٩ ــ والآنية ، بوصفها وجودا ــ فى ــ العالم ، هي وجود ــ مع الآخرين ، ومجيئها هو مجىء مع ــ Mitgeschehen . والآنية والغير لهما عالم مشترك ، ولهذا فان مجىء الآنية يتميز

جوهريا بالـ « مع » . ومن هذه الجهة يسمى**المصير المشترك** Geschichk . فالمصير المشترك هو المجىء المشترك ، مجىء الشعب . والمصيرالمشترك ليس حاصل جمع المصائر الفردية كما ان « الوجود — مع » Miteinandersein ليس هو مجموع كثرة من الاشخاص . والمشاركـــة والكفاح يطلقان قوة المصير المشترك . فالمجىءالصحيح الملىء للآنية هو اذن مصير Schiksal ومصير مشترك Geschick ، هو مجىء فى ومعجيلها .

١٠ — والمصير الذى به تكون الآنية متاهبةلمواجهة المضاهات ، هــو القوة الزائدة العاجزة للاســقاط الذاتى الحر نحو الموجود الخاطىءالخاص بالنداء الصامت للشعور وفى الاستعداد للقلق . وبهذه المثابة فان للمصير تركيب وجودالهم ويتأسس فى الزمانية . والزمانية ، بوصفها تكرارا ، تجعل من الممكن انتقال الامكان الوجودالمتلقى في التراث والمختار فى المصير . ولا يتاتي مثل هذا الانتقال الا لأن ماضي الآنية ، بواسطةالتكرار ، هو ماض متكدس Gewesenheit فالتكرار هــو الانتقــال الصريح ، اعنى عودةامكانياتالآنية التي لا توجد بعد أن كانتموجودة. فاذا وجدت الآنية على هذا النحو فانها تتارخ .والتكرار الصحيح لامكانوجود منقولفى الماضى المتكدس يتاسس وجوديا على التصميمالمستبقالذى يختار الاختيار ويطلق سراح الاخلاص لما هو قابل للتكرار .

والتكرار يهب التصميم طابع الانتقال .وهذا الانتقال يمكن الآنية من الوجود صراحة على هيئة مصير. فاذا كانت التاريخية الاصليةللآنية تقوم فى المصير ، فان ثقل التاريخ لايقول فى الماضى ، ولا فى الحاضر مع ارتباطه بالماضى،ولا في المجىء الصحيح للآنية الذى ينبثق من المستقبل .

١١ — وتاريخية الآنية لاتقول أولا علىالتكرار ، بل تقوم فى الزمانية المتخارجة التى فيها يقوم المستقبل بدور اساسى ، بمعنى انهيجعل التكرار ممكنا .

١٢ — والآنيــة لا تتوجــه الــى الماضــيلاستعادته ، او لوضعه فى علاقات أفسح واكثر تفصيلا ، ابتغاءتمهيد الارضللفعل المطلوب انجازه، وانما تتوجه الآنية الى الماضي من أجل تحريره وبالتالى تحرير نفسها . ونعنى بتحرير الماضىاستخراج الممكن المحجوب فيه . ذلك ان الماضى الذى خلفناه وراءنا لم يتحقق ابدا كله ، بل هوايضا جاء مستقبلا ، لان كل لحظة .. تنطوى فى داخلها على امكانيات لم تتحقق كلها ابدا ،ولا يمكن استنفادها أبدا . ولهذا فان الآنية لا تتحرر الا بتحرير الماضى . ان الآنية مــنطبعها أنها لاتستطيع ان تتحــرر الا فى الزمان وفى التاريخ ، وذلك ابتداء من امكانيات موروثة.وهذا التحرر الذاتى فى الزمان وفي التاريخ هو التكرار الصحيح للذات .

٣ ــ المرحلة الثالثة

ما بعد ظهور « الوجود والزمان »

وكما قلنا لم يصدر هيدجر الجزء الثاني من كتاب « الوجود والزمان » الذى صدر الجزء الاول منه سنة ١٩٢٧ ، وتوفي دون ان يصدره، رغم انه عاش بعد ذلك قرابة خمسين عاما (١٩٢٧ ــ ١٩٧٦) . وقد ذهب الباحثون فى تفسير ذلك مذاهب شتى ، فزعم البعض ان « المحاولة التى قام بها هيدجر لانجاز مذهب فى الوجود خاص بالميتافيزيقا ، بواسطة انطولوجيا اساسية ، قد اخفقت . ان هيدجر في القسم الثالث (من كتابه هذا) كان يود أن يدرك زمانية الآنية فى وحدة تخارجاتها (المستقبل ، الماضى ، الحاضر) كيما يستطيع بذلك تفسير زمانية الآنية بوصفها زمانية فهم الوجود . لكنه لم يستطع اتمام هذه المحاولة . » (١٠) .. والتمس البعض الآخر فى رسائله الصغرى ابتداء من « ماهية الحقيقة » (سنة ١٩٤٣) بعض معالم الطريق لاكمال المحاولة .

والحق انه لابد من الانتظار حتى المحاضرة التي القاها فى ٣١ يناير سنة ١٩٦٢ فى قاعة محاضرات جامعة فرايبورج فى بريسجاو ، ونشرت عند الناشر ماكس نيماير فى توبنجن سنة ١٩٦٩ ــ كيما نجد هيدجر يستانف الحديث عن الزمان وعلاقته بالوجود . ولكن العلاقة ليست متصلة بين نهاية « الوجود والزمان » وهذه المحاضرة بحيث تعد استمرارا له او بديلا عن القسم الثالث الموعود .

يبدا هيدجر هذه المحاضرة بان يتساءل : ما الداعى الى ذكر الزمان مقرونا بالوجود ؟

ويجيب قائلا انه منذ بزوغ الفكر الاوروبي الغربي وحتى يوم الناس هذا فان الوجود معناه الحضور Anwesen . وفي هذه الكلمة Anwesen παρουσία باليونانى ، يتحدث الحاضر . والحاضر فى التصور الهادى ، يؤلف مع الماضي والمستقبل مايميز الزمان . فالوجود ، من حيث هو تقدم ــ للوجود ، يتعين بالزمان . ويكفي هذا ليثير فى الفكر اضطرابا لن يهدا بعد . وهذا الاضطراب يتزايد اذا ما اخذنا فى التفكير وفى اعادة التفكير في هذه المسألة ، الا وهى : كيف وبأى مقدار يتم تعين الوجود بالزمان ؟

لكن كل محاولة لفهم العلاقة بين الزمان والوجود ، بمعونة الامتثالات الشائعة والتقريبية للزمان والوجود ، لن تلبث ان تلتاث فى عقدة من العلاقات .

اننا نذكر الزمان حين نقول : لكل شيء زمانه (أوانه) الخاص به . ومعنى هذا : ان

(١٠) Otto Poggaler : La Pensée de Heidegger, p. 86. Tr. fr. Paris 1967.

كل موجود يولد ويذهب فى الوقت المناسب ،ويبقى زمنا ما هو المدة المقدرة له . اذن لكل شيء زمانه الخاص به .

لكن هل الوجود شيء ؟ هل هو شيءله زمانه الخاص به ، مثل اى شيء آخر ؟

وقبل هذا كه ، هل الوجود **كائن** ؟ لوكان كائنا ، لكان موجودا ، ولصادفناه من بين الموجودات بوصفه واحدا منها . هـذه القاعـةكائنة .. والقاعة **كائن** فيها نور . والقاعة المضاءة هى موجودة . لكن في كل هذه القاعة ، اين نجداد « يكون » ؟ لن نجد « أن يكون » في أي مكان من هذه القاعـة . ان لكل شيء زمانه ، لكنالوجود ليس شيئا ، ولهذا فانه ليس فى الزمان. ومع ذلك فالوجود يبقى ، بوصفه حركة اقترابمن الوجود ، أعني بوصفه حاضرا ، متعيتـا بالزمان ، وبما يرتبط بالزمان .

وما هو فى الزمان ، ويتعين هكذا بالزمان ،ينعت بانه : زمانى . فاذا مات انسان وغادر هذه الدنيا ، فاننا نقول عنه : انه ارتحل عما هوزمانى . والزمانى هو العارض ، العابر ، الفانى، المار فى مجرى الزمان . ولغتنا تعبر عن ذلـكبدقة فتقول : مايهلك مـع الزمن ، لأن الزمان نفسه يمضى ويعبر . ولكن الزمان العابر دائمايبقى مع ذلك بوصفه زمانا .و « ان يبقى » معناه: « الا يزول » ، اى انه تقدم في الوجود ، اى حركةاقتراب هي دخول فى الحضور وهكذا فان الزمان متعين بوجود . كيف اذن يمكن الوجود ان يستمريتعين بالزمان ؟ ان فى اسـتمرار الزمان العابر يتحدث الوجود وينطق . ومع ذلك فاننا لا نجدالزمان شيئا موجودا كسائر الاشياء الموجودة .

ان الوجود ليس شيئا ، وتبعا لذلك فانهليس زمانيا ،وبرغم ذلك فانه بوصفه وجودا — فى حضور ، فانه يتعين بواسطة الزمان .

ان الزمان ليس شيئا ، وتبعا لذلك فليسبموجود من الموجودات ، لكنه فى مضيه يبقى مستمرا ، دون ان يكون هو نفسه زمانيا مثلالموجود الذي فى الزمان .

الوجود والزمان يحدد كلاهما الآخر علىالتبادل ، لكن بحيث لا ينعت الوجود بأنه زماني ، ولاينعت الزمان بانه موجود .

فاذا تأملنا فى هـذه القضايا شعرنا كأنناتضل بين متناقضات .

ولقد وجدت الفلسفة مهربا من هـذا ؛وذلك بترك المتناقضات على حالها،بل وبشحذها ومحاولة جمع المتناقضين فى وحدة أوسـع .وهذا المسلك يسمى : الديالكتيك ، وحتى لو قلنا ان الاقوال المتناقضة عن الوجود والزمانتجمع في وحدة أو يمكن ردها الى اتفاق فى وحدة

تتجاوزها ، فهذا ايضا مهرب ، اعنى طريقــايتجنب أو يتهرب من الامــور المطلوب البحث فيهــا .

فماذا نفعل اذن ؟

علينا ان نتأمل بهدوء وتأن فى هذه المسألة. ولنتساءل اولا : هل من المسموح لنا أن نقول عن الوجود وعن الزمان أنهما «شيئان»موضوعانموضع التساؤل ؟ لايصح هذا ، لان كلمة شيء تعنى : الموجود . ولكن :

الوجود ــ سؤال ، وليس موجودا

والزمان ــ سؤال ، وليس زمانيا

وعن الوجود نحن نقول : انه يكون . فاذاوجهنا نظرنا الى مسألة « الوجود » ومسألة «الزمان» فاننا نبقى حذرين فلا نقول : الوجوديكون ، الزمان يكون ، بل نقول : يكون وجود (ثم وجود ، هاهنا وجود) ، يكون زمان (ثمزمان ، هاهنا زمان) .لكننا بهذا لم نفعل غير ان عكسنا الصيغة او عدلنا فيها : فبدلا من :« يكون » ــ نقول : « ثم ، ها هنا » .es gibt

وعلينا الآن أن ننظر في « الهاهنا » es gibt ومن أجل هذا سنتأمل أولا فى أثر الوجود حتى نتأمله فى أخص خصائصه .

ثم نتأمل بعد ذلك فى أثر الزمان ، حتىنتامله فى اخص خصائصه .

ان الوجود هو حضور . فاذا القينا نظرناعلى الموجود الذي يتقـدم فى الحضـور ، فان الوجود علــى انه « انتشــار في الحضور » .والانتشار معناه الانبســاط في الحضور ، اى الانفتاح . ومعنى ذلك الانطلاق والتحرر خارجالانزواء . فالوجود هو اذن تحرر فى الانتشار فى الحضور .

فمن اين لنا الحــق فى نعت الوجــود بأنــهحضور ؟ لكننا جئنا متأخرين بعد أن انتشرالوجود فى الحضور . ولهذا فاننا ملزمون بنعت الوجــودبانه حضور . وهذا النعت يستمد قوته الملزمة من تفتح الوجود بوصفه قابلا للتعبير عنه والتفكير فيه . فمنذ بداية الفكرالغربى عند اليونان ، فان كل قول عن « الوجود » وعما « يكــون » يبقى فىذاكرة تعيين للوجود يرتبط به الفكر ، هو تعيين الوجود بأنه حضور Anwesen παρουσία وهذا ينطبق ايضا على الفكر الذى يقود التكنيك والصناعة الحديثين ، وان كان ذلك بمعنى مــافقط . فبعد أن بسط التكنيك الحديث سلطانه على الارض ، فانه ليس فقط الاقمار الصناعية هىالتى تدور حول الارض ، بل الوجــود بوصــفه حضورا يتكلم ايضــا باستجوابــه لكــل ســكانالارض .

لكن الوجود بوصفه حضورا نحن لا نتقبله فقط فى الفكر الذى يحتفظ بذكرى حضور الكائن المتحرر من الانزواء ، مما كان صنيع اليونان . وانما نحن نتقبل حضور الوجود فى كل تأمل بسيط متحرر من الاحكام السابقة ، اذا كان يتعلق بالوجود — الميسور لنا . والوجود — الذى — فى متناول ايدينا هو حال للحضور ، اى للانتشار — فى — حضور — الوجود . واتساع مدى هذا الانتشار — فى — حضور الوجود يتجلى لنا بالشكل الملح جدا حين نتأمل ايضا فى الغياب ، لأن الغياب هو الآخر يتعين بانتشار — فى — الحضور مرفوعا احيانا الى اعلى درجة وقوة .

لكن الفكر الغربى فى بدايته اقتصر على التفكير فى الوجود ، دون التفكير فى « ها هنا » es gibt .

وتاريخ الوجود يعنى مصير الوجود . وفى هذا المصير او المصائر يتجلى التوقف ، الذي هو العصر . ومن هنا قيل : مصير الوجود . وليس المقصود هنا ب « العصر » فترة من الزمان فى مجرى ما يحدث ، بل اللمحة الاساسية فى المصير ، اعنى : التوقف فى كل مرة ، والتماسك من أجل ادراك الاعطاء ، اى من أجل الوجود — فى النظرة الموجهة نحو أساس الوجود .

ولكى ندفع الى الامام البحث فى مصير الوجود علينا ان نفكر بعمق فيما قلناه عن تحطم المذهب الانطولوجى فى وجود الموجود .

ان افلاطون يصور الوجود على انه الصورة idea والمشاركات فى « الصور » ، وأرسطو يقول ان الوجود هو الفعل (لترجيا ἐνέργεια)، وكنت يقول انه الوضع positio ، وهيجل يقول انه التصور المطلق ، ونيتشه يقول انه ارادة القوة . وهذه الآراء ليست وليدة المصادفة ، بل هى اقوال للوجود ، تجيب نداء يتكلم فى انقلاب الساكن فى المصير ، وفى « ها هنا وجود » . وفى كل مرة ينحبس الوجود فى المصير الذى يفلت منه ، فانه يتحرر من الانزواء ، فى الفكر بما فيه من امتلاء عصرى للتغيير . والفكر يظل مرتبطا بمنقول عصور مصير الوجود .

فاذا تأملنا الآن فى الزمان ابتداء من الحاضر، فاننا نفهم « الحاضر » على انه ، هو الآن ، فى مقابل الآن الماضى الذى لم يعد بعد ، والآن المستقبل الذى لم يأت بعد لكن « الحاضر » يعني أيضا ان يكون حاضرا ، ان تشرف الحضور παρουσία Anwesenheit لكننا لم نعتد النظر فى الزمان من حيث ان الحضور — يفهم بمعنى الماهية οὐσία وأرسطو يقول ان ما يكون فى الزمان ويتقدم وهو ينتشر هو الآن الحاضر فى كل مرة . والماضى والمستقبل امران لا — موجود ان ، لكن لا بمعنى العدم المحض ، بل بمعنى شيء يتقدم وهو ينتشر ، لكن ينقصه شيء ، وهذا النقص هو ما يعبر عنه بقولنا : « لم يعد بعد » ، و « لم يأت بعد » ، وكلاهما يحيلك الى الآن الحاضر . وفى هذه النظرة يبدو الزمان تسلسلا (أو تتابعا) من الآنات الحاضرة لايكاد يذكر واحد منها حتى يختفى فى الآن السابق ، ويطرده الآن اللاحق وكنت Kant يقول عن الزمان متمثلا على

هذا النحوانه « ليس له غير بعد واحد » (نقـدالعقل المحض ط أ ص ٣١ ، ط ٢ ص ٤٧) . وهذا هو الزمان مفهوما على انه الضربة تلو الضربة فيتلاوة الآنات الحاضرة التى نتصورها حين نقيس الزمان ونعده ، وذلك حـين ننظر فى الساعة اوالكرنوميتر ونرى موضع العقارب ، ونقـول . « الآن الساعة هى العشرون وخمسون دقيقة » .بيد اننا لانشاهد الزمان فى وجه الساعة ، ولا فى حركة العقارب ، ولا فى الكرونومترات التكنيكيةالحديثة . بل هناك ما هو اكثر من هذا : انه كلما صارت الكرونومترات اكثر دقة ، قل تفكيرنا فيحقيقة الزمان .

فأين الزمان ؟ هل هو موجود ؟ وهل هو فيمكان مـا ؟

من الواضح ان الزمان ليس غير موجود .ومن هذا احطتنا فقلنا : ها هنا زمان . ذلك أن الزمان هو **الحضور** . فما هو الحضور παρουσία

ان الحضور هو المقام المستمر ، الذى سجيئةيهم الانسـان ، وهو سكون يتقدم اليه . والانسان يبقى دائما ذلك الذى ينظر الى مجىء من يدخلفى الحضور ، دون ان يتنبه الى تقدم الوجود .

وفى نفس الوقت يتجلى **الغياب** وكأنه يعنينااولا لأن كثيرا من الاشياء لاتنتشر امامنا كما نعرفها اي بمعنى انتشار **الحضور** . فما مضى وعبـرلا يزال مثل شىء كف عن الوجود خـارج الآنـا الحاضر . بل الوجود ــ الذي قد ــ كان (بوصفهوجود الماضي) ينتشر فى ملاقاتنا وان كان ذلـك على طريقته الخاصة .

لكن **الغياب** يأتى اليها ايضا بمعنى « ماليســ حاضرا ــ بعد » ، اى بمعنى مجىء ــ المستقبل ــ الينا . وهذه العبارة : « مجىء المستقبل الينا»ــ صارت عبارة شائعة ، اذ نسمع الناس يقولون: « لقد بدأ المستقبل بالفعل » ، وهـو تعبير غـيردقيق ، لأن المستقبل لايبدأ ابدا .

غير ان الزمان ليس فى ذاته زمانيا ، وليسشيئا موجودا . ولهذا لا يجوز لنا ان نقـول ان المستقبـل والماضى والحاضر معطـاة « فى نفسالزمان » . ومع ذلك فانها تنتسب جميعا الـى مجموع واحد .

•••

اما قولنا : « مسافة من الزمان » فهو فيالاستعمال العادى نتيجة قياس للزمان . وبهذا القياس يتصور الزمان على انه حظ،وهو الزمان،الأحادى البعد ، ويقاس بالاعداد . وبهذا المتصور الزمانى على غرار المكان .

ولكن قبل كل حساب للزمان وفى استقلالعنه ، فان خاصية المسافة الحرة للزمان تقوم فى تقديم المستقبل والماضى والحاضر بعضها لبعضللتلامس فيما بينها . وهذا التقديم للتلامس (١٠) Porrection هو البعد الرابع للزمان الحقيقى. ان الزمان الحقيقي ذو اربعة ابعاد : المستقبل ، الماضي ، الحاضر،التلامس بينها . وهذا التلامسهو الذي يفتح الابعاد الثلاثة الاخرى بعضها على بعض .

• • •

ولا زمان بدون الانسان . ولكن ما معنى« بدون » ؟ هل الانسان هو معطى الزمان ؛ او مستلم الزمان ؟ وان كان الاخير ، فكيف يتسلمه ؟

الواقع ان الزمان ليس من صنع الانسان ،كما ان الانسان ليس من صنع الزمان فليس ها هنا صناعة ، بل يوجد فقد اعطاء ، بمعنى تقديمللمس Porrection .

وهنا يأخذ هيدجر فى تحليل معنى« **الحادث** » Ereignis ، فيتساءل أولا : ما الحادث ؟ وما وجود الحادث ؟

علينا اولا أن نستبعد المعنى الشائع للحادثوهو انه « ما يحدث » ، « مايجرى » « مايتبع » وعلينا ان نفهم الحادث بمعني : المجيء الى الذاتـ ذلك لأن الانسان منخرط فى الحادث . ومن هنا لا يمكن ان ننظر الى الحادث على نه أما منـا،ولا فى مواجهتنا ، ولا على انه ما يشمل كل شيء . ان الحادث يقتنى ، انه اقتناء يقتنى . وبالجملة :الحادث هو ما يستدعى ان يكون امتلاكا ، هو ما يدع المجيء الى الذات . وعلى حد تعبير هيدجـرالغريب : الحادث يستحدثdas Ereignis ereignet

وهيدجر ها هنا ــ على عادتـه دائمـا ــ يستغل التقارب اللفظى فى الالمانية بين Ereignis الحادث وبين الفعل Ereignen (= يكتسب ،يقتنى.) .

فما يقتنى من الحادث ؟ الانتساب بين الوجود والانسان .

• • •

وخلال هذا يستطرد هيدجر الى تحليـلوجودى دقيق لمعنى : es gibt التى يقابلها فى الفرنسية il y a ، وفى الانجليزية there is وفى الايطالية وفى العربية ــ خصوصا فى مؤلفات ابن رشد (١٢) ــ : ها هنا .

---

(١١) تعبير مستعار من الطقوس الدينية حين يقدم الكاهنقربانا الى الجمهور للمسه .

(١٢) راجع ملاحظات نلينو فى هذا الصدد ، فى كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ،» ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦ . القاهرة ، ط ٣ ، سنة ١٩٦٥ .

فيبين ان هذا التعبير لا يقتصر على التعبيرعن مجرد الوجود : فمثلا اذا قلنا فى هذا الحوض سمك ، فما نؤكده هنا ليس مجرد « وجـود »السمك، بل هنا ايضا طريقة لتمييز هذا الحوض عن غيره من الاحواض : انه حوض فيه سمك ،اى يمكن ان نستخرج منه سمكا ناكله . وفى هذا تبدو علاقة واضحـة بالانسان . وهـذا يبـدوبوضوح فى بعض قصائد **جورج تراكل** G. Trakl وذلك حين يقول فى مستهل قصيدته التى بعنوان: مزمور :

ها هنا ، es gibt نور اطفأته الرياح

ها هنا نزل على العشب ، يغـادره رجـل سكران بعد الظهر

ها هنا كرمة ، محترقة مسوادة ، واكواخ مملوءة بالعناكب

هاهنـا حجرة بيضوها باللبن »

كذلك يقـول فى قصيدة اخرى عنوانهـا :« من الاعماق »

« ها هنا حقل (١٣) جذامات فيه يسقط مطر أسود

« ها هنا شجرة سمراء بقيت وحيدة

« ها هنا رياح تهب صافرة حـول اكـواخ خاوية ..

ها هنا نور ينطفىء فى فمى » .

●●●

ونرجو أن يستريح القارىء ، فى واحة هذا الشعر الجميل ، من وعثاء السفرة الشـاقة فى تصورات هيدجر للزمان !

★★★

---

(١٣) الجذامة : ما يبقى من الزرع بعد حصده .

مفهوم الزمن
بين الاساطير والمأثورات الشعبية
دراسة اثنولوجية

صفوت كمال

ما الزمن .. ؟ اذا حاولنا الاجابة عن هذا السؤال التقليدى — الذى لم يطرحه تصور الانسان العادى بقدر ما طرحه الفكر الفلسفى — سنجد أن اجابتنا عن هذا السؤال لابد أن تتجه أولا الى البحث عن مدى ادراك الانسان « للزمن » خلال « حالات » الحياة المتتابعة .

كما اننا اذا حاولنا استخلاص الاجابة من التصور الشائع فى الفكر الانسانى سنجد أن مفهوم الزمن — يرتبط بمفهوم « الحياة » على الارض . ومفهوم « الحياة » يرتبط بمفهوم « الوجود » ، ومفهوم الوجود يرتبط بمفهوم « الفعل » ، ومفهوم « الفعل » أو «الحدث» يلتقى مع مفهوم « الارادة » . الذى يلتقى ايضا بمفهوم « الحرية » الذى يتقابل مع مفهوم « الجبر » ، ويرتبط فى نفس الوقت بمفهوم « الاختيار » .

وهكذا سنجد انفسنا في دائرة التساؤلات والشروح والتفاسير تحاول أن تحدد تعريفا منطقيا عن « الزمن » هل هو زمن الانسان أو زمن الكون ... ؟ أو هل هو زمن الجماعة المرتبطة بمكان أو المتناسلة في « جنس » أو زمن « الجماعة » «الانسان» دون تحييز فى « مكان » أو تنميط فى « عرق » باعتبار أن « الانسان » (طراز) خاص متميز عن غيره من الكائنات ؟

واذا جعلنا هذه الاسئلة تدور فى حلقة واحدة ، بدايتها هى نهايتها ، وجَدَلها الهابط هو في غاياته جدل صاعد — ومغاير الى حد ما

لمفهوم الجدل الهيجلى ـ ومثله في ذلك مثل وجود الانسان نفسه ... من تراب الى تراب ، ومن ازل بلا بداية الى ابد بلا نهاية ... حيث لم يكن شمس ولا زمهرير. وحيث لم يكن ولن يكون الا ما أراد ويريد رب العالمين .

واذا نظرنا الى الزمن من خلال التراث والمأثور (١) ـ وهما حصيلة المعرفة البشرية ـ اللذين ابدعهما الانسان تسجيلا لوقائع حياته ، ووصفا لمواقفه ازاء تجربة الحياة ، وتعبيرا عن انفعالاته . سنجد ان الزمن ... هو « المقياس » الذى ابتدعه الانسان فى تصور هندسي لمتغيرات حياته ... وهو العلاقة الرياضية التى استنبطها من واقع مايحوطه في عالم الارض وعالم السماء .

فالزمن ، هو الايام في تتابعها .... وهو الدنيا فى شموليتها للكون والطبيعة والانسان وكل الكائنات . سواء ما عرفه بحواسه وبخبرته العلمية التطبيقية ، أو ادركه بفكره وعرف علله المنطقية ، أم تصوره بخياله أو باطن وجوده بمشاعره ...

ومن ملاحظات التغيرات المتكررة والمنتظمة فى السماء ذات البروج ،والتغيرات الحادثة فى الطبيعة المتزامنة مع هذه التغيرات اوجد الانسان علاقة بين عالم السماء بأجرامه وسحبه وامطاره . وعالم الارض بنمائه . وبين حياته هو من ميلاد وموت .

وارتبط مفهوم الزمن فى تصور الانسان منذ مراحل الحياة الانسانية الاولى بعالم المتغيرات الذى يحوطه ويعايشه . فكل ما حوله فى تغير مستمر : عالم السماء بكل ما فيه من كواكب وقمر وشمس تبزغ وتأفل . والرياح والسحب والبرق والرعد والامطار فى دورة حياة متكررة . البحار في حالة مد وجزر متتابعة ، والانهار تفيض وتغيض... والبذرة تنمو لتصير نبتة ثم بذرة من جديد ... كلٌ يبدو ليختفى ، ثم يبدو من جديد ... وتوقف الانسان ليتأمل ذاته ومتغيراتها من ميلاد وكهولة وشيخوخة وموت ـ ازاء عالم الموضوع المتغير في نظام ...

ومنذ لحظة وجود الانسان على الارض مع لحظة السقوط والخروج من الجنة . كما تصورها الانسان بفكره وسجلتها الكتب السماوية (٢) . ما زال الانسان فى حيرة من

---

(١) راجع العلاقة بين التراث والمأثور في بنية الثقافةبدراستنا ، مناهج بحث الفولكلور العربى بين الاصالة والمعاصرة ، مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس العدد الرابع(ابريل ، مايو ، يونيه ١٩٧٦ م) ص ١٧٣ ـ ٢١٠ .

(٢) راجع قصة خروج آدم وحواء من الجنة بعد انوسوس لهما الشيطان ليعصيا امر ربهما وياكلا من الشجرة التي امرهما الله الا يقرباها ... وعصيا امر ربهما فاخرجهماالله كما اخرج ابليس من الجنة . (اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين . قال فيهاتحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون) انظر القرآن الكريم ، سورة الاعراف ، الآيتان (٢٤ ـ ٢٥) ، وكذلك انظر سورةالبقرة (الآية ٣٦) ، وسورة طه (الآية ١٢٣) .

كما نلاحظ ان الصياغة البشرية لهذا الحدث فى سفرالتكوين تقول : « وقال الرب الاله هو ذا آدم قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر . والآن لعله يمد يده وياخذ منشجرة الحياة ايضا وياكل ويحيا الى الابد فاخرجه الرب الاله من جنة عدن ليعمر الارض التى اخذ منها » بل انالرب ظل يخشى من أن يسطو الانسان على شجرة الخلد خلسة ، ولذلك فقد جعل « لهيب سيف متقلب لحراسةطريق شجرة الحياة » (سفر التكوين ٣ ، ٢٢ : ٢٤) .

انظر ايضا فصل « عصر الحياة الاولى » من كتابجيمس فريزر ، الفلولكلور فى العهد القديم ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ ج (١) .وقد حاول فريزر فى هذا الكتاب (١٩١٨) ان يضع فى الاعتبار (النتائج) التى توصل اليها اشهر النقاد فيما يختص بتاليفاسفار العهد القديم المختلفة وتاريخها . « ذلك اننى اعتقد ان كثيرا من المتناقضات فى الكتاب المقدس ، لا يمكن أن تقبلتفسيرا منطقيا وتاريخيا معقولا الا فى ضوء هذه النتائج » .

« فريزر (ص ٢٤٠) .

تقييم وجوده الآنى ، ودهشته ازاء المتغيرات التى تحوطه وتشمل كيانه . وسعى الانسان الى محاولة معرفة سر هذا التغير ، وعلل هذا النظام الذى تخضع له كل الكائنات التى عرفها وأدركها، وتلك التى لم يعرفها وافترض وجودها .

وفى محاولة الانسان المستمرة للكشف عن « المجهول » والقوى التى اهتدى اليها بحدسه الفطرى كعلة لهذا التغير ، ثارت فى نفسه دوافع القلق من واقعه والخوف «من مصيره » بعد الموت . فهو الكائن الوحيد الذى يدرك انه يذهب ولا يعود . فسعى الى البحث عن سر ... « المصير » .

وظلت محاولة الانسان منذ مراحل « التاريخ الانسانى » الاولى هى محاولة مستمرة لتقريب المرئى فيكون ملموسا ، و« العبث » بما تلمسه يداه ليعرف « بنية » ما يدركه ، وتحويل المحسوس ليكون « مفهوما » ، وجعل الفرضى والتصورى ممكنا وكائنا .

البحث عن الخلود :

حاول الانسان بتصوراته التجريدية واجتهاداته التجريبية أن يخرج من « نسق التغير » الى « نسق الثبات » . ويحيا فى شباب دائم بلا شيخوخة (٣) ، ولا فناء — . او ان يكون ذهابه فى رحلة الموت ، هو ذهاب لعودة من جديد ، او فى شكل آخر مغاير لطبيعته المتماثلة مع طبيعة الارض التى تحتويه .

وتطلع الانسان الى الهروب من الشيخوخة نسيج كيانه — ومن الموت — غاية وجوده ، بأمل أن يعثر على ما يهبه الخلود والشباب الدائم ، ليخرج من حلقة التغير الحادث الى حالة الثبات « المستمر » والهروب من مصير الفناء الى حالة « البقاء» .

فابتدع بفكره التلقائي ونظره الفطرى اساطير تدور احداثها حول فكرة امكانية البقاء بلا وهن ... فكانت رحلة « **جلجامش** » للقاء « **اتونبشتيم** » — الخالد — هي **رحلة البحث عن سر الخلود واكسير الشباب الدائم.**

ومن « اتو — نبشتيم » عرف موضع النبات الذى ينبت فى أعماق المياه ، فاذا اكل الناس منه (يعود الشيخ الى صباه كالشباب) وتروى الاسطورة بوقائعها الملحمية — كما دونها الأولون بأقلام الكتبة السومريين والبابليين على الواح الطين قبل (٤٠٠٠ عام) (٤) . كيف غاص « جلجامش » فى أعماق اليم تساعده احجار ثقيلة ربطها فى قدمية على الغوص دون ابطاء . الى أن وجد النبات فقطع الأحجار الثقيلة من قدمية وخرج من البحر الى الشاطىء ومعه النبات الذى اذا

---

(٣) « الشيخوخة » طور من اطوار الحياة وظاهرة من ظواهرها ، اذا بدات فهى مستمرة وبطريقة غير ملحوظة مثل الزمن . وهى اذا بدات لا تعود الى شباب » . انظر د .فاطمه الفرباوى ، الشيخوخة ، هل هى مرض ..؟ ، مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس ، العدد الثالث ، وزارة الاعلام/ الكويت ، (اكتوبر ، نوفمبر ، ديسمبر ١٩٧٥) صفحة (١٠٩ — ١٣٢) وانظر ايضا دراسة الدكتور عبد المحسن صالح » شيخوخة الكون ، صفحة ٤٧ — ١٠٨ من نفس العدد .

(٤) طه باقر ، ملحمة « كلكامش » منشورات وزارة الاعلام / الجمهورية العراقية ، ١٩٧٥ م .

اكل الناس منــه يعــود الشيخ الــى صباه كالشباب . (٥) .

وجلجامش في صراعه الملحمي ضد الشيخوخة
ــ الزمن القادم بالموت ــ ومحاولته الدرامية للهروب من الموت الذى قضى على صديقــه « انجيدو » لايهدف من ذلك الــى منفعتــه الذاتية ، بل هو يغالب الحياة من أجل أبناء مدينته « اوروك » . فحينما حصــل علــى النبات الذى يهب الشباب الدائم لم ياكلــه احتفظ به أولا ليقدمه الى سكان « اوروك » ولياكل هو منه بعد ذلك فى آخر أيامه حتى يعود شبابه ... وفى رحلــة عودته كمــا في رحلات مغامراته قبل ذلك مع صديقه انجيدو وبخاصة فى رحلة مغامراتهما الى غابة الأرز نلحظ ارتباط الزمن بالمسافات ، فقدرة كل منهما تفوق قدرة غيرهما من الناس .

فتروى بعض نصوص الملحمة انه : ــ

(بعد سفر عشرين ساعة مضاعفة تبلغا بقليل من الزاد ، وبعد ثلاثين ساعة مضاعفة وقفا ليمضيا الليل) .

ثم انطلقا سائرين (خمسين) ســاعــة مضاعفة اثناء النهار .

وقطعا مدى سفر شهر ونصف الشهر فى ثلاثة ايام .

وحفرا بئرا وتقربا الى الاله « شمش » . (٦)

نفس المعدل من الزمن والمســـــــافة (عشرون وثلاثون ساعة مضاعفة) نلحظه في رحلة العودة مع « اور = شنابي » الملاح الذى سبق ان اوصله الى ــ اتو نبشتم الخالد ــ وبعد ان حصل على النبات العجيب ... : ــ

(ثم قال : يا أور ــ شنابي ــ ، ان هذا النبات عجيب

يستطيع المرء أن يستعيد بــه نشاط الحياة

لأحملنه معـــى الــى « اوروك » ذات الاسوار

واشترك معى (الناس) لياكلوا منه

وسيكون اسمه : « يعود الشيخ الى صباه كالشباب » واناسآكله (فى آخر أيامى) حتى يعود (شبابي) .

---

(٥) هذا النوع من طرق الغوص بمعاونة حجر ثقيل كان شائعا الى عهد قريب بين الغواصين فى منطقة الخليج حينما كان ابناء الخليج يغوصون لحصاد المحار الكامن فيه اللؤلؤ في أعماق اليم .

وهذه الطريقة من طرق الغوص تسمى « حَجَاري » نسبة للحجارة التى يعتمد عليها الغواص فى نزوله الى قاع البحر .

ــ انظر ، صفوت كمال ، مدخل لدراســة الفولكلور الكويتى ، وزارة الاعلام / الكويت ــ الطبعة الثانية ١٩٧٣ . ص ١٦٥ وما بعدها .

ــ راجع ايضا :

Bibby, Geoffrey, Looking for Dilmun, New York 1969, Alfred A. Knopf, pp. 156-158.

(٦) طه باقر ، ملحمة كلكامش ص ٨٥ .

والمسافة التى تقطع في الساعة البابلية المضاعفة تبلغ نحو فرسخين وبالضبط ١٠٫٨ كم وتكون مسافة ثلاث مرات خمسين ساعة مضاعفة نحو ١٦٠٠ كم ، وهى المسافة التقريبية بين بلاد بابل ولبنان (الارز) .

ثم سارا وبعد ان قطعا عشرين ساعة مضاعفة تبلغا بلقمة من الزاد ، وبعد ثلاثين ساعة مضاعفة توقفا ليبيتا الليل

وأبصر جلجا مش بئرا باردة الماء (٧)

فَوَرَدَ (نزل) فيها ليغتسل فى مائها

فشمت الحية شذى (نفس) النبات

فتسللت واختطفت النبات

ثم نزعت عنها غلاف جلدها

وعندئذ جلس جلجامش واخـــذ يبكي

حتى جرت دموعه على وجنتيه

وكلم « أور – شنابي » الملاح قائلا :

« مِنْ أجــل مَنْ يا » اور – شـــنابى « كلّت يداى . . ؟ (٨)

وبتاثير ذلك النباتالسحرى استطاعت الحية ان تجدد شبابها بنزع جلدها كل عام .

وتتضمن الحكايات الخرافية لدي بعض الشعوب تصويرا للحية بانها حارسة الكنز أو التي تحمل فى فمها الجوهرة النادرة . كما ترمز أيضا بقدرتها علـى انهاء حياة الانسان كرمز للشر الخفي . . .واتخاذ الموقف الدرامي (انتحار كليوباترا) كناية عن ذلك .

كما كان يقال ان سحر جمال وحيوية كليوباترا كان يرجع الى انها كانت تشـرب النبيذ المذاب فيه حبات اللؤلـؤ ، وبذلــك حافظت كليوباترا على حيوية شبابها .

كما افترض بعض الباحثين أن (زهرة الخلـود – (The Flower of Immortality التي غاص جلجامش لاقتطافها من اعماق اليم هى محارة اللؤلؤ .

كما اتخذت الأفاعي رمزا للحماية مـن المرض والشيخوخة والمـوت في البحرين – قديما – كانت توضع افعى فى اناء من فخار وتدفن تحت مدخل البيت ، واحيانا يوضع مع الحية لؤلؤ لتحمي سكان البيت من المرض والموت (٩) .

وتـروى حكايات لبعض الشعـوب البدائية ، وبخاصة فى افريقيا ،أن هبة الخلود السعيدة التي تتحقق من خلال عملية بسيطة تتمثل فى تغيير الجلد بانتظام في فترات ثابتة كان يملكها الانسان ولكنها تحولت عنه الـى الكائنات الدنيئة نتيجة حدث غـير سعيد ، فاكتسبتها نتيجة ذلك الحيات وسرطان النهر والسحالي والخنافس . وان الجنس البشرى كان يستحوذ بحق في وقت ما على تلك الهبة ولكنه ضيعها بسبب حماقة امرأة عجوز .

وتضيف رواية اخرى عن اهالي جزيرة « نياس » أن الحيات أكلت السرطان النهرى الذى يغير جلده ولا يموت ، لهذا فان الحيات لاتموت كذلك ، بل تغير جلدها (١٠) .

والخلود والشباب الدائـم كانا دائما مطمع الانسان . ونظر الانسان للشيخوخة والموت على انها مأساة الانسان ، وهذا ماظهر بشكل واضح فى الاساطير الاغريقية ، باعتبار ان وجود الانسان منـذ البداية هـو وجود مأساوى . وسوف نعرض لذلك فيما بعد .

(٧) هنا لم يحفر بئرا للتقرب الى الاله « شمش »كما فى النص السابق بل وجد بئرا ونزل فيها ليغتسل « وفي هذا » الموقف النزول فى الماء ينشا الموقف الدرامىبملامحه الانسانية المأساوية .

(٨) طه باقر ، ملحمة « جلجامش » ، ص ١٤٩ – ١٥٠ .

(٩) Bibby; op. cit., pp. 164-165

(١٠) راجع حكايات تغيير الجلد ، فريزر ، الفولكلور فى العهد القديم ، ص ٦٢ – ٧٢ .

رحلة الموت :

هذا الموقف نجده بشكل مغاير في مصر القديمة ، **فالانسان المصري لا يهرب من الموت او يرفضه ، ولا يوجد صراع بين الانسان والقدر** الذي فرضته عليه الآلهة . والانسان في مصر القديمة محب لآلهته ومحب للحياة . لذا كانت فنونه المعمارية وتصاويره الحائطية في المعابد والمقابر تعبيرا عن هذا التوافق بين الانسان وآلهته . فآلهته دائما حانية عليه ، ترسل له الشمس والدفء والنماء ، وماء النيل يأتي بانتظام لا تبخل به ايزيس او يحجبه اوزوريس او يحرضان حابي (اله النيل) على منعه عن شعب مصر . وحورس يرعى الارض والشعب ، بل هو الذي يحمي ابناء النيل من غضب «ست» الذي يأتي بالتيفون ... ورع وآمون وآتون ثلاثي آخر رمزه قرص الشمس واشعتها لم يخذلوه في يوم من الايام .

ورحلة الموت عند المصريين هي « رحلة تمجيد في الافق » ولا يجيء « لفظ الموت في نصوص الاهرام الا في صيغة سلبية ، أو عندما يطبق على عدو . وانا نسمع مرارا وتكرارا ان « الموتى يعيشون » انها حياة لحياة . وما الموت الا استمرار لحالة التغير المتكرر في كل ما يحوط الانسان .

وفي نصوص الاهرام نجد عبارة « **انك لم ترحل ميتا انك رحلت حيا** » . وكذلك نطالع « ايها الشخص الفضي بين النجوم التي لا تفنى ، انك لا تفنى الى الابد » (١١) .

وحاول الانسان المصري ان يتغلب على فناء الجسد بتحنيطه وحفظه ، ليحتفظ الجسد ببنيته المكونة من الـ « كا » والـ « با » والـ « خو » الى يوم الحساب .. (١٢) .

والموت هو حالة تغير في الحياة وليس انتهاء حياة . فهو رحلة الوصول الى البر او « الرسو » وهو ايضا الحياة الأبدية بلا تغيرات . حياة بلا جور كل ما فيها عدل وخير « انك تصعد ، انك ترى حاتحور ، ان السوء قد طرد ، ان الجور قد اكتسح ، قام بذلك الذين يزنون بالموازين يوم الحساب » (١٣) .

فلا خوف بل طمانينة ، وبذلك ينتقل الانسان من حالة الى حالة اخرى في حياة متواصلة (انك لا ترحل ميتا ، انك ترحل حيا) كما تقول نصوص الأهرام . **فالزمن زمن متصل** ، المستقبل هو امتداد للحاضر بلا تقطعات ... ورحلة الانسان من الشرق الى الغرب حيث المقابر ... هي نفسها رحلة الشمس من الشرق الى الغرب ، في مركب الشمس التي تعبر النيل حيث الرسو لمواصلة حياة متجددة دائما .

ومن الشمس تعلم الانسان المصري حساب الأيام والسنين ... وقسم اليوم الى ١٢ ساعة نهار ، ١٢ ساعة ليل .... وقاس حساب الساعات بالمزولة وبظل المسلة على الأرض وباستخدام آنية فخار (clepsydra) مدرجة جوانبها بخطوط ، ويتسرب منها الماء في هدوء من خلال فتحة صغيرة . ومعدل تسرب الماء هو مقياس الساعات . وبخاصة في الليل .

ومن حساب الأيام جعل العام ٣٦٠ يوما ، والخمسة ايام أو الست في السنوات

---

(١١) برستيد ، تطور الفكر الديني في مصر القديمة ،ترجمة : زكي سويدان ، دار الكرنك ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ١٣٩ ــ ١٤٠ .

(١٢) انظر ، احمد كمال ، (علوم وعوائد وصنائع واحوال قدماء المصريين) . طبع بمطبعة مدرسة الفنون والصنائع الخديوية ، ببولاق في سنة ١٣٠٩ هـ .

(١٣) انظر ، برستيد ، نفس المرجع ، ص ٣٢٧ .

الكبيسة أيام أعياد ، وجعل بداية العام هو ظهور كوكب الشعرى (sirius) في ابهى لمعانه وهو رمز الالهة ايزيس ايضا .

وفصل الفيضان (Akhit) هو الفصل الاول من السنة ، ثم موسم الحرث والبذر وموسم الذهاب (Perit) حينما تجف المياه وتذهب ويبدأ الحصاد وهو موسم (shemon) فالسنة ثلاثة أقسام كل قسم ٤ شهور تبدأ مع الفيضان فى اغسطس .. ووحدة القياس هي عشرة أيام واليوم العاشر عطلة من العمل (١٤) . ومن هذا الحساب الدقيق اشتقت نظم التقويم فى ما بعد على مختلف العصور الى تقويمنا المعاصر (١٥) . أما التقويم العربي فكان يبدأ من غروب الشمس الى غروبها كساعات اليوم ...

والشهر يحسب تبعا لدورة القمر من هلال الى محاق ... (١٦) .

---

(١٤) انظر الفصل الخاص بالزمن عند قدماء المصريين ص ، ٣١ ـ ٤٤ من كتاب .
Montet, Pierre, Everyday Life in Egypt in the days of Ramesses the Great, London 1958, Edward Arnold Pub.
Ions, Veronica, Egyptian Mythology, 1958, Paul Hamlyn

وكذلك راجع التقويم القبطي المصرى القديم وارتباطه بفترات العمل فى الزراعة من حرث وبذر وري وحصاد ، وتغييرات المناخ من حر وبرد ورياح وامطار ، وكذلك العبارات السائدة المرتبطة بمسميات الشهور مثل : (هاتور ابو الدهب المنثور « كناية عن انه فى شهر هاتور تتم زراعة القمح .. »وكياك صباحك مساك حيث يوافق هذا الشهر اواخر شهر ديسمبر ويحدث اقصر طول للنهار . (ابراهيم شعلان ،الشعب المصرى من خلال امثاله العامية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص : ٢٠٦ ـ ٢١٣ .

(١٥) وقد قلد الفرنسيون ايام التقويم المصرى في ايام التقويم الفرنسى للثورة (١٧٩٣ ـ ١٨٠٥) ويبدأ حسابه من ٢٢ ديسمبر ١٧٩٢ وقسمت فيه السنة الى اثنى عشر شهرا ، والشهر ثلاثين يوما . وعرفت الايام الخمسة الباقية بايام الشعب وجعلت اعيادا . وفى السنوات الكبيسة عرف اليوم الزائد وهو اخر ايام السنة بيوم الثورة . وقسمت الشهور الى ثلاث عشريات ، وجعل اليوم العاشر فى كل منها يوم عطلة . (الموسوعة العربية الميسرة ، دار القلم القاهرة ، ١٩٦٥ م ص ٥٣٨) .

(١٦) وقد وضع عمر بن الخطاب سنة ١٧ هـ التقويم الهجرى وقد بدأ فى ١٦ يوليو ٦٢٢ م . ويبدأ من شهر المحرم وينتهى بذى الحجة .

اما التقويم الميلادى فانه يرجع الى التقويم الرومانى الذى وضعه (بومبليوس) (Numa Pompilius) ثانى ملوك روما وجعل شهر فبراير ٢٩ يوما يضاف اليه يوم آخر كل اربع سنوات ليكتمل ثلاثين يوما . ولكن بعد ٦٠٠ عام فى عام (٤٦م) حينما تقلد اوكتافيوس حكم روما ومنح لقب اغسطس امبراطور روما في النصف الثانى من القرن الأول قبل الميلاد ، فقد اختار الشهر الذى يلى شهر يوليو المنسوب الى عمه يوليوس قيصر (Julius Ceaser) وجعل شهره كشهر يوليو واحدا وثلاثين يوما . واخذ اليوم الزائد الواحد والثلاثين من شهر فبراير وبذلك اصبح فبراير ٢٨ يوما ، وكل اربع سنوات ٢٩ يوما ...

واسماء الشهور والأيام بل اسماء التقاويم (مثل التقويم الجريجورى المتبع للآن في السنة الميلادية) ، ارتبطت بعناصر من التراث الاسطورى واسماء الآلهة التى يرمز لها بالظاهرات الكونية وبخاصة اجرام السماء المتحركة كالشمس والقمر والمريخ وعطارد والمشترى والزهرة وزحل ومن اسمائها الاغريقية والرومانية والجرمانية اشتقت اسماء ايام الاسبوع. كما ارتبطت بمعتقدات واحتفالات .

راجع : ـ

(١) Chaundler, Christine, A Year Book of the Stars, London 1956 A.R. Nowbray & Co.
(٢) ,, ,, A Year Book of Legends, London 1962, A.R. Mowbray Co.
(٣) ,, ,, A Year Book of Folk-lore, London 1959, A.R. Mowbray & Co.
(٤) كريمر ، اساطير سومر واكاد ، في اساطير العالم القديم .
(٥) الموسوعة العربية الميسرة ، ص ٥٣٨ .

زمن الصراع مع القدر ...

والزمن في الأساطير اليونانية ــ زمنان ، زمن حياة الانسان على الارض ، وهو زمن الصراع مع القدر ، وهو حاضر مليء بالمعاناة ... وزمن آخر هو زمن الموتى .. حيث يكون المستقبل في زمن الأحياء هو حاضر في (عالم الموتى) ... وحياة الانسان مقدرة عليه تقديرا ... والانسان نفسه هو موضوع الصراع بين الآلهة ما بين معاون له وبين معاد له ... ووجود الانسان ، هو زمنه الحاضر ليحقق ما يريد وفق ارادة الآلهة التى انتخبته .. وهو ايضا زمنه الذى يحاول خلاله أن يخرج فيه من ارادة الآلهة التى حددت ما يعانيه فى حياته ...

وعالم الأموات ... حيث ارواح الاسلاف تشرف على هذا الصراع وتعلمه دون أن تتدخل فيه .. والعارفون والكهان يمكنهم التنبوء بما سيحدث للانسان فى حياته ... فحياته هى تطبيق لما هو مفروض من قبل في عالم الآلهة الذى تدركه احيانا أرواح الموتى ...

والأساطير اليونانية كما تسجلها الاعمال الأدبية القديمة ، تحمل فى مضمونها وموضوعاتها فكرة الصراع ، الصراع فى عالم الآلهة ، وصراع الانسان مع الانسان فى عالم الانسان ، وصراع عالم الانسان مع عالم الآلهة .. وهو صراع درامي يعبر عن ان حياة الانسان محددة بافعاله المقدرة من قبل . وهو قدر موجود فى زمن سابق على زمن الانسان المرتبط بوجوده الواقعي بين الميلاد والموت .

ومن خلال العرافين عرف الانسان قدره ، فلذلك يحاول أن يخرج عنه ويهرب منه في غربة ملحمية ويومية . « وكان الأساس الأسطورى للفن الاغريقى بصفة عامة ، هو انساني وتاريخي فى جوهره ، الى درجة انه كان يبرز ما هو فعلا موجود فى الحياة » .. (١٧) .

وتتضمن الالياذة والأوديسه ، اللتين نظمهما هوميروس حوالى القرن التاسع قبل الميلاد ، تصويرا رائعا لما افترضه الانسان الاغريقى قديما من تصورات لعالم الاجرام السماوية والظاهرات الطبيعية المختلفة . ووصفا للعادات والتقاليد والمعتقدات والطقوس التى كانت تمارس في تلك العصور التى تناولتها الملاحم الأدبية ، بما فيها من صيغ أدبية شعبية ومأثورات ثقافية ، ما زالت مصدرا مباشرا من مصادر التعرف على مقومات الثقافة الانسانية ، فى حضارة من أقدم الحضارات التى اعطت المعرفة البشرية مجالات للبحث ورؤى فكرية لعالم الانسان والطبيعة من تصورات ميتافيزيقية .

وتتميز الأساطير الاغريقيه بأنها وصلتنا فى صيغ أدبية ، واثبتت بالتدوين وتلقت القدر من التقنين الذى قدر لها فى ذلك الأوان مجموعة من الاساطير الاغريقية هى التى تضمنتها الاشعار الهومرية التى كان موضوعها الرئيسي أعمال الانسان الفانى ومتاعبه (١٨) .

واذا استطردنا فى موضوع الموت « باعتباره هو نقطة التماس بين زمن الانسان النسبى في التقويم الارضي ... وبين زمن الكون فى الأبد نجد ايضا مقولة البقاء بعد الموت فى ازدواجية بنية الانسان بين الجسد والروح .. فالموت هو موت للجسد « لا تحنيط الجسد » والحياة هى حياة ارواح الموتى . وفي منازل الأموات يستطيع المرء أن يتحدث مع

(١٧) مايكل هـ . جيمسون ، أساطير اليونان القديمة، ص ١٩٧ ــ ٢٤٤ من كتاب اساطير العالم القديم ؟

(١٨) انظر : جيمسون ، المرجع السابق ، ص ٢٠٠ ، و ــ توماس بلفينش (Bulfinch) عصر الاساطير ترجمة ، رشدى السيسي ، مراجعة محمد صقر خفاجة ، النهضة العربية ، القاهرة / ١٩٦٦ .

ارواح الموتى ووجودهم يكون كالحلم ... ويمكن للانسان ان يتحدث معها ، ولكن لا يلمسها « فيقول اوديسيوس » وتاقت نفسى الى ان تمسك بروح أمي الميتة واحتضنها ، فوثبت نحوها ثلاث مرات ، وامرني قلبي بأن امسكها ثلاث مرات ، وافلتت من ذراعي اشبه بالشبح أو الحلم . فزاد الألم حدة فى قلبى .

ولما قلت لها ، كيف هذا يا اماه ... ؟ ما انت اذن سوى شبح أرسلته ملكة الموت الى .. ! اجابتني أمي .. : (هذا شأن الأموات يا ولدى ، فلا تبقى لهم لحومهم وعظامهم التى تلتهما قوة النار . وأما أرواحهم فهى كالأحلام تطير هنا وهناك) (١٩) .

وفى انيادة فرجيل (٧٠ ــ ١٩ ق.م) التى تعتبر المدخل والممر بين عصر الوثنية والعصور المسيحية يدور حوار مماثل فى مساكن الموتى بين اينياس وروح أبيه انخيس ، ويطلع انخيس ولده اينياس على أمور قادمة ، (واضاء روحه برغبة الى المجد ثم أراه الحروب التي سيشتبك بها ، وكيف يجب أن يكابدها او أن يتفادى الشرور القادمة اذا أمكنه ذلك) (٢٠) . وحاول اينياس ان يحتضن والده ويعانقه ، ولكن ذراعيه لم تحتضنا سوى خيال غير ذي جسد (٢١) .

وفى **رسالة الغفران** للمعرى ، **والجحيم** لدانتى نجد مواقف مماثلة ... كما يتجدد هذا الموقف نفسه في أعمال أدبية عديدة . فنجد على سبيل المثال ، حضور الروح الى العالم الارضي فى « هاملت » ، حينما تطالبه روح ابيه بأن يثأر لمقتله .

وقدرة الارواح على معرفة المستقبل يجعل المستقبل (حدثا حاضرا) فى عالم الأموات يرونه بقدرة خاصه .

فالمستقبل بالنسبة للأموات (موجود بالفعل) في زمان غير زمان الأحياء ووجوده هو تزامن للحاضر . واستباق أرواح الموتى للأحداث ، هو بمثابة النبوءة للعرافين والكهنة ، فالزمن فى النبوءة « خارج » ادراك الانسان ، وهو اتصال الحاضر بالمستقبل واستباق آنى للاحداث بالنسبة للمتنبىء الذى يملك القدرة على الرؤية المستقبلية .. لما هو كائن وان لم يتحقق بعد فى الزمن الانساني ...

والزمن كحدث يرتبط بالمكان ، والزمان والمكان يتحدان فى (الفعل) فينشأ الزمان فى المكان ، ويعلو الحدث بالمكان الى الزمان .

وعلاقة المكان بالزمان ، والزمان بالمكان ، هو موضوع آخر عالجه الفكر الفلسفي منذ القدم (٢٢) .

والحديث عن الفكر الملحمى والزمن في الأدب الاغريقى ، لا بد وأن يتبعه بشكل ما

(١٩) اوديسة هوميروس ، ترجمة امين سلامة ، دارالأدباء ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، جـ ١ ، ص ٢٦٦ ــ و ، هوميروس ، الاوديسة ، ترجمة عنبرة الخالدى ، دار العلم للملايين ، بيروت نوفمبر ١٩٧٤ م . ص ١٣٥ .

(٢٠) فرجيل ، الانيادة ، ترجمة عنبرة سلام الخالدى، دار العلم للملايين ، بيروت (يناير ١٩٧٥) ص ١٤٩ .

(٢١) « بلفينش » ، المرجع السابق ، ص ٣٦٧ ومابعدها .

(٢٢) عند الحديث عن اساطير اليونان وتصوراتهم لفكرة الزمن لابد من الاشارة الى التصور الفلسفى الاغريقى وبخاصة فى المدرسة الايلية التى خرجت من اطار التأمل الاسطورى الى النظر الفلسفى ، حينما نادى بارمنيدس فى النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد بفكرة الثبات مقابل التغير . وان الحقيقة لابد ان تكون عقلية لتكون ثابتة ودائمة . واما المدركات الحسية فمتغيرة وبها كثرة وتعدد ، واذن فهي ظواهر لا تمت بصلة الى الحقيقة الواحدة الساكنة الأزلية الابدية . وقد تبعه فى ذلك تلميذه زينون الايلى ٤٩٠ ــ ٤٣٠ ق . م ، الذى برهن على استحالة الحركة والكثرة تاييدا لمذهب بارمنيدس فى أن الكون ــ واحد وساكن ــ وقد اعتبره ارسطو أول من استخدم الطريقة الجدلية .

الاشارة الى قصيدتي « الاعمال والايـام » وتيوجونيا « Theogonia » (٢٣) وهما من الشعر التعليمي وتنسبان الى هزيود Hesiod (القرن الثامن ق.م) . القصيـدة الاولى (الاعمال والايام) تنقسم الى ثلاثة اقسام ـ الاول يرتبط بالصراع الذى قام بين هزيود واخيه ، وبيان ما ينبغى ان تكون عليه الحياة الاجتماعية والاخلاق والعدل .

والقسـم الثانى يتضمن وصـفا لأعمال الحقل من بداية الخريف بأعمال الحرث وتنتهى بعد عام فى الخريف التالى بأعمال الحصاد . اما القسم الثالث فهو عبارة عن تقويم فلكى قسم فيه الشاعر ايام الشهر وفقا لعقائد دينيـة كانت منتشرة فى عصره الى قسمين ـ ايـام سعاده تنجح فيها المشروعات وتؤتى الأعمال اكلها ، وأيام نحس يخفق فيها كل ما يقوم به الانسان أو بعضه .

أما في « التيوجونيا » فهو يعرض لتاريخ الآلهة ويبين انسـابهم (Theos-Gonos) واصولهم وشعورهم ويترجم لكل منهـم ، فيفصـل وظائفه وأعماله وتاريخ حياته ... ... ويتناول بداية الوجود حيث كان العماء (chaos) ولا شيء غير العماء قبل خلـق السماء والارض والشمس وسائر اجـرام السماء . (٢٤) .

والواقع ان الدارس لأساطير الشعوب سيجد متماثلات فى بعض عناصرها سواء ما يرتبط بفكرة الخلق أو آلهة مظاهر الكون ، كما تتداخل عناصر من أساطـير الشرق فى التراث الاغريقي ، وهذا يرجع الى ان معظـم الاساطير اليونانية دونت فى حقبة متاخرة الى حد ما (القرن التاسع قبل الميلاد) وكانت الصلات القديمة بين الشرق والغرب تسـبق ذلك بفعل الهجرات البشرية ورحلات التجارة .

كمـا حملت حملات الغـزو فى العصر الهليستيني مع جحافل جيوش الاسـكندر (٣٥٦ ـ ٣٢٣ ق.م) عناصر ثقافية اغريقية الى دول الشرق في مصر وفارس والهند . كما عادت بعناصر من ثقافات هذه الشعوب .

واذا تأملنا فكرة الزمن فى الأساطـير الهندية بالنسبة لموضوع الزمن ، سنجد أنه لا انفصام بين ما كان وما هو كائن ، بل الزمن كما يرمز له بعجلة مكتملة الاسـتدارة من العجلات الاثنتي عشرة التى تحمل عربة الشمس فى رحلتها المستمرة وتكون **مكتملة النهاية هى البداية** ، كما ان العالم الأرضى متلاصق مع عالم السماء في تزاوج واتحاد ، والعالم كله كيان واحد ينتمى الى براهما روح الوجود .

وعالم الأرواح هو العالـم الحقيقي . ورهبان (المونى) المتمنطقون بالريح، المكتسون بالمآزر الصفراء لهم القدرة على الصعـود بالروح دون الجسد لزيارة عالم الآلهة وممارسة النورانية (٢٥) .

---

(٢٣) انظر :

New Larousse Encyclopedia of Mythology
Dorson, Richard, Londondon 1969, Paul Hamlyn — London PP. 87-90.

(٢٤) انظر على عبد الواحد وافى ، الادب اليونانى القديم ودلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعى ، ص ٨٨ ـ ١٠١

(٢٥) Ions, Veronica, Indian Mythology, Verona — London 1958, Paul Hamlyn (second edition) 1968, pp. 24-36.

Larousse Encyclopedia of Mythology, Indian Mythology, pp. 324-378

و ـ نورمان براون ، اساطير الهند ص ٢٤٥ ـ ٢٨٨ من كتاب أساطير العالم القديم .

وفى نصوص الڤيدا توصف الشمس بأنها حصان سماوى وراس الحصان يرمز لشروق الشمس . ففى أشعار الريجڤيدا (١–١٦٣/٦) نجد وصفا لذلك فى عبارة (لقد عرفتك بعقلى منذ ان كنت بعيدا انت الطائر الذى يطير عاليا من أسفل السماء ، لقد رايت راسا بأجنحة تكدح فى هدوء) .

وفى نصوص الڤيدا نجد الشمس توصف ايضا بأنها وجه الآلهة ، وأن الرياح تحجب عين الشمس برذاذ المطر (ڤيدا ٢٥/٥٩) هـذا التصور نفسه نجده في الاساطير اليونانية وفى وصف هزيود للشمس ... (٢٦) .

والأساطير الفارسية حينما تتنـاول موضوع خلق العالم نلحظ ان فكرة الصراع تعتمد على التنازع الموجود بين الخير والشر أو بين النور والظلام ، وبين الحياة واللاحياة ، كما نجد عناصر من الأساطير الهندية وبخاصة ما يرتبط بالارض (الام) تلك المقولة الشائعة فى أساطير الشرق بصفة عامة .

وفى العقيدة الزرادشتية نجد الزمن متصلا بالنسبة لأرواح الموتى الطيبين ، اذا تسكن الى الابد مع الآلهة الروحانيين فى النعيم كله الى الابد حيث النور اللانهائي ، أما الارواح الشريرة فتمكث فى الجحيم حيث الكلمات والافكار الشريرة (٢٧) .

وتتضمن الشاهنامة للفردوسي (٣٢٩هـ/٩٤٠م – ٤١١هـ/١٠٢٠م) قصة خلق العالم والسماء والارض ونظام السماء والنجوم المتحكمة فى المصائر ثم خلق الانسان ... (٢٨) .

والرمز فى الاساطير هو محاولة انسانية لتقريب الغيبي على اسس من المنطق والادراك الحسي .

زمن الموتى :

ففي اساطير الهند كما فى اساطير الاغريق نلحظ وجود زمنين ، زمن « أرواح الموتى » وزمن الاحياء ... وزمن « أرواح الموتى » **هو زمن سابق على زمن الاحياء ...** « واحداث الحياة » لها وجود سابق فى زمن أرواح الموتى. فهي مقدرة ومسبقة بفعل قوى « العالم الالهي ، تدركها « الارواح » وتنبىء عنها لمن تريد من بني الانسان .. وأحداث الانسان لها وجود « حاضر » **خارج** « زمن الانسان » . وهي مستقبل سيكون فى زمن الاحياء .. فهي حاضر ومستقبل . حاضر فى عالم الارواح ومستقبل فى الحدث الانساني – فوجودها هو وجود (بلا تشيؤ) فى عالم الارواح حيث الاورواح نفسها كالاشباح أو الحلم ... وازدواجية الكيان الانساني .. (روح وجسد) هي نفسها ازدواجية الزمن « قبلي » و « بعدي » – الحدث كما هو موجود ومفروض ومقدر ، ووقوع « الحدث » فى عالم الانسان هو أمر محدد من قبل .

---

(٢٦) راجع الدراسة المقارنة للأساطير الهندوكية والاغريقية فى كتاب :
Dorson, Richard (ed.) Peasant Customs and Savage Myths. Vo. 1. pp. 87-89.

(٢٧) م . ج . درسدن ، اساطير ايران القديمة ، ص ٢٨٩ – ٣١٧ من كتاب أساطير العالم القديم ، عصر الأساطير ، ص ٤٣٤ – ٤٣٧ .

(٢٨) محمد غنيمى هلال ، مختارات من الشعر الفارسي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٢٤١ وما بعدها .

واحسان يار شاطر ، الاساطير الايرانية القديمة ، ترجمة محمد صادق نشات ، دار الانجلو المصرية ، الطبعة الاولى، ١٩٦٥ .

كما ان لبعض البشر القدرة على ادراك المستقبل،وذلك باجتهادات خاصة وممارسات لا يقدر عليها غير هؤلاء ـ من الصفوة الممتازة من البشر ـ الذين لهم القدرة على (خلاص) الروح من أسر الجسد .. وهو خلاص يعود الى فعل ارادي انساني يتيح للروح الخلاص ، وموهبة توهب من عالم السماء ، وتنتمي الى « قوة » خاصة يختص بها بعض الناس وهم قلة نادرة .. فيكون فى الامكان استباق الاحداث ومعرفة ما سيكون فى عالم الارض قبل حدوثه .. فزمن الارض هو انعكاس للزمن المطلق حيث الحاضر هو مستقبل وماض فى آن . وزمن **الانسان** هو **زمن لاحق لزمن السماء** حيث النور الالهي .. وقد ظل هذا التصور فى المعتقدات الشعبية شائعا الى الان باشكال مختلفة ، وتحمل حكايات الشعوب عناصر كثيرة منه .

اما بالنسبة للاساطير والحكايات الخرافية الصينية ، يلاحظ عدم وجود قصة حقيقية عن الخلق . اذ نلحظ أن الفكر الاسطوري الصيني ـ وحكاياته يهتم اكثر ما يهتم ، بعلاقة الانسان بالانسان، وفى توافق الانسان مع الكون المادي، مع اهتمام نسبي قليل بالاصول الكونية للانسان . ويذهب «دبرلاين» الى ان الحكايات التعليلية قلما تظهر عند الصينيين . وقد اعتقد الصينيون قديما فى غير شمس واحدة، بل عشر شموس تظهر كل منها على التعاقب فى كل يوم من ايام الاسبوع الصيني ذي الايام العشرة ـ مثل التقسيم المصري القديم ـ وقد وقع فى يوم ما ، فى زمن ما ، يحدد عادة فى عهد « ياو » ان الشموس العشرة ظهرت كلها فى اعقاب بعض الاضطرابات حتى بدا كأن الدنيا قد أوشكت أن تحترق ، الى أن عمد « يي » « أو هويي » حامل القوس المشهور فرماها جميعا الا واحدة . (٢٩) .

وتروي الحكاية الخرافية أن الشمس العاشرة كانت تحتمي فى شجرة الفاكهة تلك الشجرة التي لم تعد بعد ذلك تخشى الشمس وانما تنمو فى غير عناء ، وما زال الانسان حتى اليوم يرى على وريقاتها حبات صغيرة من اللؤلؤ ، واما دودة المطر التي أفشت سر الشمس ، فقد اقتفت الشمس أثرها وكانت تجففها كلما طلعت من باطن الارض (٣٠) .

ويلاحظ من حكايات وأساطير الصين انها خليط من عناصر واساطير الشعوب الشرقية الاخرى ، كما نلحظ ذلك ايضا فى الاساطير اليابانية التي تجعلها أقرب الى القصص الروائي منه الى الملحمة .. (٣١) .

من هذا العرض الموجز لفكرة الخلق والموت والبعث والخلود « موضوع الزمن » ، فى بعض الاساطير القديمة لبعض الشعوب نتبين انها كلها تحاول ايجاد علاقة منطقية وتصور ذهني لزمن الانسان مع زمن الكون... وزمن الانسان هو زمن وجوده المتزمن فى الزمن الكوني (٣٢) .

وحينما يقترب المرء من مجموعة الاساطير الفلكية ـ يشعر على الفور أنها قصص تفسيرية شارحة ، فضوء الشمس يختلف ايما اختلاف عن ضوء القمر ، والشمس تشرق

---

(٢٩) ديرك بوى ، اساطير الصين القديمة ، ٣٢٧ ـ٣٦٧ من اساطير العالم القديم .

(٣٠) فون دير لاين ، الحكاية الخرافية ، ترجمة ،نبيلة ابراهيم ، دار القلم ، بيروت ، ابريل ١٩٧٣ .

(٣١) انظر عرضنا لأساطير الخلق فى اليابان بمقالنا(اساطير الخلق ، مجلة عالم الفكر المجلد الثانى ـ العدد الاول / ابريل سنة ١٩٧٢) .

(٣٢) قال الله تعالى : (ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده ، وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون) . سورة الحج ـ الآية ٤٧ .

فى النهار والقمر والنجوم تطلع بالليل ، واغلب النجوم ينتظم فى عناقيد نسميها الابراج ، وكل هذه الحقائق وكثير غيرها يثير السؤال ، لماذا ...؟ ولقد حاول الانسان بطريقته المعتادة ، أن يجيب على هذا السؤال ، لا عن طريق البحث والاستقصاء العقلي ، فهذه الامور تتصل بمرحلة متقدمة من تطوره الروحي ، بل حاول الاجابة عليه باختراع قصة جيدة ، ومن هنا نشأت قصص كثيرة عن زواج الشمس والقمر » (٣٣) .

وابتدع الانسان « الكلمات » لتدل على « الاشياء » المدركة والحادثة ، وقسم « الحدث » الى ماض وحاضر ومستقبل ، باعتبار ان الحاضر هو المتغير بين الماضي « الثابت » الذي يخرج عن قدرات الانسان الآنية ، باعتبار انه تم بالفعل . والمستقبل الاحتمالي الذي يخرج أيضا عن دائرة الفعل الآني للانسان ، باعتبار أن المستقبل فرض (ممكن الحدوث) ولم يحدث بعد . وربط الانسان بين الازل والابد بوجوده هو — كما جعل العلاقة القائمة بين القبْلي والبَعدي ، مرتبطة بمعرفته ، فى نقطة تماس تجريدية .

رحلات الانسان الى عوالم اخرى :

ومن هنا كان نظر الانسان من خلال تصوره الاسطوري وحكاياته الشعبية وخرافاته وتجريداته الذهنية وتصوراته الفكرية ، هو محاولة للخروج من الجزئي المتغير الى الكلي المطلق ، حيث كان هبوطه من الكلي الثابت الى الجزئي المتغير هو حالة من حالات وجوده الكلي ليصعد من جديد الى عالم الخلود ....

وحينما عبر الانسان عن زمنه هو بين الهبوط والتطلع الى الخلود ... ، ربط ذلك بواقع حياته على الارض... واصطنع الانسان حكايات كثيرة تتضمن صورا من الاحداث والمغامرات التي صاغها الانسان بخياله ، تجمع فى جزئياتها مزيجا من عالم الواقع مع عالم الخيال . فافترض رحلات قام بها اشخاص الى عالم السماء او الى عوالم غير العالم الارضي السطحي ، فمنهم من نزل الى اعماق الارض حيث عالم الجنيات ، أو غاص فى أعماق اليم ، او رحل الى جزر مجهولة حيث مساكن الجنيات والكائنات المسخ . او الى منازل الارواح ، أو حيث تقيم كائنات غيبية لها قدرات البشر ، وصفات غير بشرية وان تمثلت فى شكل بشر . منها ما يرتبط بعالم النور او عالم الظلام ، عالم الخير وعالم الضرر .

وقد يحدث تزاوج بين الانسان وكائنات من هذه العوالم فوق الواقعية ، حيث يمتزج الخيال بالوهم ، والتصور الذهني بالحلم ، فى رؤية تصويرية خارقة لوجود يفوق الوجود الانساني او ادنى منه . وهي افتراضات تعبر عن محاولة الخروج من عالم « الزمان والمكان » الانساني الى عالم يفوق عالم الانسان — والزمن فيه يفوق حساب الايام والسنين ، فيحقق الانسان فى لحظات غيابه أعمالا ، لا تتيسر له ولو امضى فى الزمان الانساني اياما أو شهورا او أعواما . فتكون اللحظة من عمر الزمان فى هذه الحالة تفوق فترات من زمن الانسان ، ويحقق الانسان بمعاونة القوى الغيبية مالا يستطيع تحقيقه بالفعل الارادي ، بالنسبة الى تقويم الانسان ... وتكون اللحظة كطرف

---

(٣٣) الكزاندر هجرتي كراب ، علم الفلولكلور ، ترجمة ، رشدى صالح ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ م . ص ٢٠٩ .

وراجع أيضا مقالنا « أساطير الخلق » (السابق الاشارة اليه) — عن حكايات الصراع بين الشمس والقمر .

البصر ، أو قبل أن يرتد طرف البصر ، أو كالحلم الذي يمضي بأحداثه (٣٤) .

« وقد زعم العرب أيضا ان التناكح والتلاقح قد يقع بين الجن والانس . وانهم يظهرون لهم ويكلمونهم ، وقسّم الجن الى انواع » ... (٣٥) .

كما تتضمن قصص العرب حكايات عن علاقات الجن والانس ، اذ يختطف الجان فتاة ، وتغيب مدة من الزمان ثم تعود الى اهلها ولكن تظل على صلة بمن اختطفها . وبينه وبينها امارة اذا احتاجت اليه دعته بها .(٣٦).

وتتعدد طرز الحكايات العربية وعناصر سعي ابطال الحكايات لتحقيق اشياء من خارج عالم الارض ، عالم الزمان والمكان . (٣٧) .

طقوس ومعتقدات ...... : ــ

نسب الانسان بتصوراته الاسطورية قوى غيبية لكل ظاهرة من ظاهرات الكون . واعطى لكل مظهر من مظاهر الطبيعة رمزا غيبيا سجله فى اساطيره ، وصاغ حوله القصص والحكايات ، وما زالت بعض الشعوب الفطرية تقدس بعض هذه الظواهر ، كما حمل الموروث الثقافي للانسان المعاصر عادات وتقاليد تمارس فى مناسبات معينة من السنة ...... وطقوسا تؤدى فى اثناء حدوث تغير مفاجىء فى بعض الظواهر ، من كسوف للشمس ، أو خسوف للقمر ، او هبوب عواصف رعدية ، أو حدوث جفاف ، بتأخير فيضان الانهار او تأخر سقوط الأمطار .

وبين قبائل البربر فى شمال افريقيا ، ما زالت بعض البقايا الطقوسية من معتقداتهم القديمة تمارس للان . « كالنار التي تضرم فى الصيف عند بلوغ الشمس أبعد نقطة فى السماء وذلك يوم ٢٤ يونيو (حزيران) ويقوم الناس فى منطقة الريف الجبلية بالقفز فوق تلك النار » (٣٨) .

كما تمارس مثل هذه العادات عند الشعوب السلافية وبين فلاحي اوروبا ، وهذه الاحتفالات تدل على ان قداسة النار قديما ما زالت عناصر منها متوارثة ، بشكل مغاير ومفهوم ووظيفتين مختلفتين لما كانت عليه من قبل منذ أن اقتبس برومثيوس (Promethius) النار المقدسة من الآلهة ونقلها من عالم السماوات الى الارض .

ويرى كيلي Walter K. Kelly أحد علماء الاساطير المقارن فى النصف الاول من

(٣٤) راجع الفصل الخامس ، الخاص بحكايات رحلات الى عوالم أخرى غير عالم الانسان الارضي فى كتاب :
Thompson Stith, The Folktale. New York 1946, Holt Rinchart and Winston. pp. 345-352.

ولنفس المؤلف انظر أيضا فهرس (طرز الحكايات الشعبية) التي تتضمن عناصر رئيسية عن القوى البشرية التي تساعد ابطال الحكايات .

(٣٥) أنظر الفصل الخاص بالجن من كتاب : الموروث الشعبي في آثار الجاحظ ، منشورات وزارة الاعلام ، الجمهورية العراقية ، سلسلة المعاجم والفهارس بغداد ١٩٧٦ ، ص ٦٧ ــ ٨١ .

(٣٦) قصص العرب ، محمد أحمد جاد المولى وآخران ، عيسى البابي الحلبي وشركاه طبعة جديدة بها اضافات ــ القاهرة ١٩٧٢ م ، ج (٤) ص ٣٩٦ ــ ٣٩٧ القصة ١٢٩ (جان يختطف فتاة) .

(٣٧) راجع ، حكايات الف ليلة وليلة . وانظر «الف ليلة وليلة للدكتورة سهير القلماوي الفصل الخاص بالخوارق . دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٩ .

(٣٨) دنيس بولم ، الحضارات الافريقية ، ترجمة علي شاهين ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٤ ، ص ١٣٤ .

القرن التاسع عشر أن هذه العادات الاحتفالية ترجع الى الممارسات الطقوسية القديمة التي كانت تمارسها الشعوب الآرية . ودراستنا لهذه الاحتفالات الطقوسية هو مفتاح لفهم الاساطير الاغريقية والهندية (٣٩) .

وبين قبائل السنسى (Sencis) في بيرو يطلقون سهاما مشتعلة في اتجاه الشمس عند الكسوف . ولكن الظاهر انهم لم يكونوا يفعلون ذلك لاشعال مصباحها من جديد بقدر ما كانوا يقصدون به طرد حيوان متوحش يعتقدون أن الشمس تصارعه ، وعلى العكس من ذلك فان بعض قبائل الهنود الحمر في أوريكو كانوا يدفنون في الارض بعض قطع الخشب المشتعل وقت خسوف القمر لاعتقادهم انه اذا انطفأ نور القمر فسوف تنطفىء كل نار على الارض ما عدا النار التي اخفيت عن ناظريه (٤٠) .

واطلاق سهم اتجاه الشمس اشرنا اليه في الاساطير الصينية ولكن بمفهوم مغاير ، اذ كانوا يعتقدون بوجود عشرة شموس تتصارع .

وكما احتفى الانسان في تصوره الفطري بالشمس كمعبود أكبر من الاجرام السماوية والاكثر نورانية احتفى بالقمر « وقد اعتقد الناس في الازمنة القديمة أن الانسان يمر بأحوال متعاقبة من النمو والفناء والحياة والموت الى غير نهاية مطابقا بذلك أطوار نمو القمر وزواله » . (٤١) .

وتتصور قبائل البوشمان الافريقية ، خسوف القمر على أن القمر ينقلب على ظهره « انه يرقد فارغا ، انه يقتل نفسه ، انه يحمل الناس الذين ماتوا » (٤٢)

وحاول الانسان ان يصعد الى القمر ليعرف سر الحياة عليه ، وليكشف عن أسرار التغير الذي يصيبه ، فصنع الابراج التي قصرت عن أن تصل اليه ، وانطلق بأجنحة الطير التي عجزت عن أن تحمله مسافات عليا كما تروي الاساطير الافريقية (٤٣) ، والحكايات العربية .

وكلها مع غيرها من حكايات الشعوب تهدف الى أن يخرج الانسان من حيز الارض ، حيث الزمان المتغير ، الى الفضاء حيث الزمان بلا تغير .

والتشاؤم من كسوف الشمس وخسوف القمر يرتبط في التصور الانساني ببداية انتهاء الوجود الانساني فيلجأ الى الله بالدعاء ليكشف الغمة .

« وكان العرب في الجاهلية يربطون بين ظواهر الطبيعة وبين أسباب وهمية لا تمت اليها بصلة .

---

(٣٩) Dorson, R., Peasant Customs and Savage Myths. Vol. I, P. 120.
,, The British Folklorists. A History. London 1968, pp. 171-174.

(٤٠) راجع ، التحكم في الشمس عن طريق السحر ، فريزر ، الغصن الذهبي ، جـ ١ ، ص ٢٨٩ – ٣٠٤ .

(٤١) راجع موقف سيدنا ابراهيم عليه السلام ، ازاء ظواهر الكون ، وحدسه الفطرى الذي هداه الى ادراك سر التغير في اجرام السماء .

القرآن الكريم – سورة الانعام ، الآيات من ٧٤ – ٧٩ .

فريزر ، الفولكلور في العهد القديم ، جـ ١ ص٦٦ – ٦٧ .

(٤٢) Werner, Alice, African Mythology, in: The Mythology of all Races. New York 1964, Cooper Sqare Publishers, Vol. VII. pp. 227-228.

(٤٣) فريزر ، الفولكلور في العهد القديم جـ ١ ، ٢٢٦ – ٢٢٧ .

فيوم توفي ابراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم حدث كشوف للشمس فظنه الناس معجزة تحدث لهذه المناسبة ، فقال صلى الله عليه وسلم ..... ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته) .

ونهى الاسلام عن اعطاء الظواهر الطبيعية اية قيمة غيبية ، فسبحانه .... : « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون » (٤٤) فالله سبحانه وتعالى هو الذي خلق السموات والارض وما بينهما فى ستة أيام وهو الذي (يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يَعْرُجُ اليه فى يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون) (٤٥) .

« تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة * فاصبر صبرا جميلا * انهم يرونه بعيدا * ونراه قريبا * يوم تكون السماء كالمهل * وتكون الجبال كالعهن » (٤٦) .

و « اختلاف التقدير فى الايام على النحو الذى تشير اليه بعض آيات القرآن الكريم يفهم اذا علمنا أن الزمان هو أمر نسبى ، وهو كما نعلم يقدر بحركة الافلاك فى مجموعتنا الشمسية ، اما خارج هذه المجموعة فليس زمانا بالمعنى الذى نفهمه نحن على الارض » ..... (٤٧).

ولقد حدد الفكر الدينى بشكل مباشر من خلال الكتب السماوية ، جوانب وعلاقات فى المعرفة البشرية واضافة معارف الى الفكر الانسانى ... تحدد موقف الانسان تجاه الكون .

كما ساعدت جهود الاثنولوجيين والفلوكلوريين وعلماء الدراسات المقارنة للاساطير والحكايات الشعبية فى تفسير بعض انماط السلوك الفطرى وعادات بعض الشعوب وبخاصة ازاء « قلق » الانسان المستمر بسبب التغيرات الحادثة فى بعض الظواهر الطبيعية ، وقد كانت تمارس طقوسا لكف المطر أو الاستسقاء .

ويذكر لنا المؤرخ العربي المقريزى أن احدى قبائل البدو فى حضرموت وهى قبيلة القمر يقومون بقطع غصن شجرة معينة فى الصحراء ويشعلون فيها النار ثم يرشون الماء بعد ذلك على الخشب المشتعل ، فيقل هطول المطر حتى تتوقف تماما ، مثلما تختفي المياه التي ترش على الخشب المتوهج (٤٩) .

كما يروى أيضا ان العرب « كانت اذا ابطأ المطر شدت العشر ـ وهو خشب لم يقتدح الناس فى أجود منه ـ والسلع وهما ضربان من النبت ، في اذناب البقر والهبوا فيه النار ،

---

(٤٤) القرآن الكريم ، سورة يونس ، الآية (٥) .

(٤٥) القرآن الكريم ، سورة السجدة ، الآية (٥) .

(٤٦) القرآن الكريم ، سورة المعارج ، الآيات ٤ ـ ٩ .

(٤٧) أبو الوفا التفتازاني ، الانسان والكون فى الاسلام ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الاول ، العدد الثالث ـ اكتوبر/نوفمبر/ديسمبر ، ١٩٧٠ ، ص ٩٧ ـ ١٤٠ .

(٤٨) راجع القائمة البيليوجرافية الوافية عن هذا الموضوع فى كتاب :
Dorson, Richard, The British Folklorists, A History, pp. 442-460.

(٤٩) فريزر ، الغصن الذهبي ، ج ١ ، ص ٢٥٤ .

وشردوا البقر تفاؤلا بالبرق والمطر وفى ذلك يقول الشاعر : ـ

« اجاعل انت بيقورا مضرمة

ذريعة لك بين الله والمطر »

وفى الشعوب البدائية والافريقية تمارس (٥٠) طقوس وعادات مختلفة ترتبط بتغيرات الظواهر الطبيعية وقد تضمنتها الدراسات الاثنوجرافية والاثنولوجية والفلوكلورية (٥١) وتتعدد وتتنوع عناصر مروياتها الشفاهية من شعب الى آخر . وتدور حول محورين أساسيين الخلق والفناء أو الميلاد والموت وما بينهما من حالات تغير فى الزمان المرتبط بالمكان وفى علاقة السماء بالارض . ودورة الحياة ـ حياة الكون وحياة الانسان وربط الانسان تصوره للزمن بواقع حياته . وقسم الزمن الى امنة ،زمن العالم ، وزمن التقويم وزمنه هو . ويصير لعالم الذوات L'intersubjectivité

« زمنه الخاص وحدوده وابعاده . (٥٢)

اما زمن الانسان فهو وجوده ـ وهو حالة بين ما كان وما سيكون . وهو الحاضر فى أزمنة الفعل الكلي للوجود المطلق اذا جاز تقسيم الزمن الى آنات بين ماض وحاضر ومستقبل .

اما قصة وجود الانسان ، التي توارثها خلال مروياته ، الشفاهية وسجلها فى موروثاته الثقافية فهي أساس المحصلة التاريخية لمعارفه المتقطعة التي كونت معارفه .

وسواء كانت المعرفة الانسانية معرفة متقطعة أم ان الثقافة الانسانية (شيء مطلق « مثال » وكل الثقافات تحمل مكونات متماثلة نابعة من القوانين الكونية التي تحكم عمليات التي تحكم عمليات الادراك . أم كان ذلك بالنسبة لاصحاب الفكرة القائلة بأن الثقافة « شيء » موضوعي ، وطرز الثقافة تتغاير وتختلف لارتباطها بموضوع التجربة الانسانية وتتنوع وتتعدد « طرز التجربة العملية » للانسان . ففي الواقع انه من الصعوبة بمكان، وضع مقياس عام للظاهرات الثقافية . أو كما يقول مالينوفسكي : ان القوانين التى تحكم العمليات الثقافية غامضة وعديمة الفائدة والدلالة « (٥٣) كما أن المعرفة التاريخية من وجهة نظر ليفي شتروس هى « معرفة مثل غيرها من المعارف وانه لا يمكن أن توجد معرفة لما هو متصل ، ولكن فقط لما هو متقطع « (٥٤).

وحينما نحاول من جانبنا التعرف على عملية « ادراك » الزمن لدى الانسان من خلال

---

(٥٠) قصص العرب ، جمعها محمد احمد جاد المولي وآخرون ، عيسى البابى الحلبي وشركاه ، القاهرة عام ١٩٧١ ج (١) ص (٣٩٣) .

(٥١) راجع العرض التفصيلي لهذه الجهود فى كتاب : R. Dorson, op. cit. والقائمة البيليوجرافية التي اوردها فى نهاية كل كتاب .

(٥٢) جان مارى اوزياس ، البنوية ، ترجمة ميخائيل مخول ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، ١٩٧٢م . ص ٦٩ .

(٥٣) Malinowski, Bronislaw, A Scientific Theory of Culture and other Essays, Oxford University Press, New York 1960, A Glaxy Book. p. 38.

Klyckhohn, Clyde, Universal Categories of Culture, in Anthropology Today'', Chicago 1953, The University Press, 507-523.

Levi-Strauss. Claude, Social Structure, in ''Anthropology Today'', PP. 553

(٥٤) فقرة من الحوار الذي دار بين ليفي شتروس « الفريق الفلسفي » لمجلة « Esbrit » وقد نشرت المجلة هذه المحاورة فى نوفمبر ١٩٦٣م ـ راجع ص ٢٦٧ ـ ٣٠١ ، من كتاب « البنيوية » جان ماري أوزياس وآخرون ، ترجمة ، ميخائيل مخول ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٧٢ ، ص (٢٩٥) .

موروثه ومأثوره الثقافى ، فاننا في الواقع نحاول معرفة تصورات الانسان ازاء التغيرات الحادثة فى المكان ، وعلاقتها بالتغيرات المتتابعة خارج المكان في عالم الأجرام ، ومحاولة معرفة شكل العلاقة التى انشأها الانسان فى تقويم وتقييم أحداث حياته فى منظومة التاريخ البشرى ، بما فى منظومة التاريخ من اساطير مؤرخة وتاريخات (تفسيرات) تاريخية غدت أسطورة حسب قول جان بيير فاى Jean Pierre Faye (٥٥).

هذه العلاقة ... « التى تنشأ من تتابع » الفعل الكونى والانسانى ، هى بنية الزمن الكونى والانسانى فى آن . كما ان العلاقة بين الزمن الانسانى في تزامنه مع الزمن الكونى هى بنية المحصلة التاريخية للمعرفة البشرية.

وزمن الانسان هو معيار تقويم الاحداث فى تتابعها ، والمعرفة التاريخية هي تحييز للزمن فى أحداث وعلاقات ، وتحييز آخر ، لاحداث الوجود الانسانى (من خلال تجربة الحياة) في قطاعات مكانية وعلاقات انسانية ، وهو تحييز متقطع متواصل ايضا ، كتحييز تباعدات الانغام والايقاعات فى تتابعات متتالية متماثلة او غيرمتماثلة ، متآلفة أو غير متآلفة ، لتكون هى فى النهاية بنية « الفعل » الموسيقى فى تناغمه مع الفعل الانسانى .

النبــوءة ......: ــ

كما حاول الانسان استكناه سر تاريخه وادراك حاضره الزمني ، حاول أن يستبق الأحداث ليستشف « الحدث القادم » أو التنبوء بالواقع الذى سيكون ، باعتبار ان المستقبل كائن بالفعل فى آن مقبل . وهو حدث تام لم يدركه بعد .

وتذخر الثقافة الانسانية بتراثها الأدبي ومأثوراتها الشفاهية ــ بأنماط من النبؤات التي روتها الملاحم والحكايات الشعبية . فيكون فى امكان المتنبىء معرفة الذى لم يحدث بعد فى زمن الانسان الحاضر ــ مما هو كائن فى زمن العالم الكوني .

وكان للعرافين أماكن خاصة يستطيع الواحد منهم استشفاف الحدث المستقبلي واستقراء النجوم واستلهام القوى الغيبية فى الاستدلال على ما سيكون .

وتلعب النبوءة فى الملاحم العربية كغيرها من الملاحم الانسانية دورا أساسيا فى تكوين البطل الملحمى . فالابطال يولدون وفق نبوءة تسبق مولدهم . وتصاحبها امارات تشير الى بطولة البطل الملحمي فى المستقبل القريب بعضها امارات كونية غير عادية ، واغلبها امارات ملحمية تشير فى وضوح الى قوة البطل غير العادية التى تلفت الانظار اليه لاول وهلة وتثير الدهشة والترقب في آن .

وتأتي هذه النبوءات التى ترهص أو تنبىء بميلاد البطل الملحمي عادة ــ فى صورة نبؤة « أو منام » اورؤيا صادقة يؤكدها بعد ذلك العرافون على صفحة الرمال ، والمنجمون من صفحة السماء ، والعارفون بتأويل الأحلام (٥٦) .

وفى ملحمة او سيرة البطل الملحمي العربى سيف بن ذى يزن نجد الوزير يثرب يضرب تخت الرمل على اسم الملك ذى يزن ليتأكد عما اذا كان هو هذا الملك الهمام .. الذى على يده انقاذ دعوة نوح عليه السلام أم غيره من الأنام .

---

(٥٥) المرجع السابق ، ص ، ٢٨٦ .

(٥٦) راجع د . محمد رجب النجار ، البطل فى الملاحم الشعبية العربية ، قضاياه وملامحه الفنية ، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ١٩٧٦ م « لم تنشر بعد » راجع الفصل الخاص بميلاد البطل ، ص ٥٤٣ .

وحينما يضرب الوزير يشرب تحت الرمل يعرف أن هذه الرسالة ستكون من مسئولية ابن من صلب الملك ذى يزن ..... وتروى السيرة فى ذلك صفات المولود الجديد الذى سيحمل الرسالة ويكون سيفا مصلتا على اعدائه تباركه وتحميه قوى السماء ..... وتمضى السيرة تروى كيف تحققت هذه النبوءة ... كما تروى قصص العرب أيضا أن سيف بن يزن نفسه قد بشر عبد المطلب برسول الله صلى الله عليه وسلم حينما حضر ضمن وفد من قريش لتهنئة سيف بن يزن لما ظفر بالحبشة . فقد ارسل سيف بن ذى يزن الى عبد المطلب بن هاشم وخلا به وافضى اليه بما وجده فى .. « الكتاب المكنون والعلم المخزون الذى اخترناه لأنفسنا واحتجبناه دون غيرنا » . بانه اذا ولد بتهامة غلام بين كتفيه شامة كانت له الامامة ولكم به الزعامة الى يوم القيامة »(٥٧) .

وتتضمن قصص العرب نماذج مختلفة ومتنوعة من البشارات والرؤى التي تسبق الاحداث ، وفراسة العرب فى استشفاف سلوك الناس وطرق تفكيرهم .

اما عنترة فلم يولد وفق نبوءة سبقت مولده « وتفسير ذلك يعود الى طبيعة القضية المحورية التي تنهض السيرة بمعالجتها (تحرير الفرد) . ولما كانت سيرة البطل فى الملحمة العربية قدرا لا سبيل الى تغييره ، ولما كان تحرير الفرد ، والصراع الداخلي في الملحمة العربية أمرين غير تدريجيين كنا أمام تناقض بين . ومن هنا لم يشأ القاص العربى أن يجعل عنترة وفق نبوءة ، هى سمة من سمات التشخيص الفنى للبطل الملحمى ، منعا لهذا التناقض ... »(٥٨) .

وفى سيرة أبي زيد الهلالي نجد موقفا آخر هو تحقيق الدعاء واستجابة رب العالمين لما تتمناه ام أبي زيد ، فيتحقق فى الزمن المستقبلى للانسان ما يرجوه دون فعل ارادى للانسان .

وتروى السيرة ان ام ابي زيد (لما تكامل حملها طلبت الرواح مع دايتها فاطمة الى البر فاخذوها الى عين ماء ، واذا بغراب أسود يطير مع جملة غربان ويضايقهم ويضربهم بمنقاره . وعادت الخضراء تنظر اليهم وقالت: اله السماء أسألك أن ترزقنى ولدا ذكرا ولو كان أسوداً يطرد الفرسان مثل هذا الغراب يكر على فرسان البوادى جميعها ، ويعلو على كل البدو والحضر » . وهكذا ولد أبو زيد ، ابن الحرة ، أسودا فى لون العبيد ، قويا يفوق بقوته كل الفرسان .(٥٩) .

والنبوءة فى التصور الشعبي ، بجانب انها استباق للاحداث ، هي ايضا تجريد للمكان والزمان باعتبار ان « الحديث » هو تحييز للزمان فى المكان .

ورؤيا الأنبياء وأحلامهم هي رؤيا صادقة دائما، ومن الرؤى والاحلام ما يكون رؤية اختيارية بعمل شيء صعب . او اخبارية لعمل شيء هام مثل رؤيا ابراهيم عليه السلام وفداء اسماعيل ورؤيا عزيز مصر وتفسير يوسف عليه السلام لها ، والاستعداد للسنوات السبع العجاف .

ونبوءة الوفاة للبطل الملحمي تأتي على غرار نبوءة الميلاد او نبوءة النصر . والبطل يستقبل نبوءة الوفاة بصبر وايمان ، وهو قد يعرفها في فترة مبكرة من حياته ، لكن ذلك لايحول بينه

---

(٥٧) قصص العرب ، جزء (١) ص ١٠٤ – ١٠٧ .

(٥٨) د . محمد رجب النجار ، المرجع السابق ، ص ١٥ .

– راجع ايضا : محمود الحفني ، سيرة عنترة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة .

(٥٩) عبد الحميد يونس ، الهلالية في التاريخ والادب ، ص ٤٣ – ٤٤ .

وبين بلوغ غاياته الملحمية وتحقيقها لسبب بسيط هو ، أن القدر كائن « و (البطل لايموت الا بعد القضاء على عنصر الشر فى الداخل فاذا ما تم لهذلك، وقضى عليه كان ذلك ايذانا ببداية النهاية » (٦٠)

وسيرة عنترة تكشف عن هذا الموقف بوضوح. فحينما يستشعر عنترة ان اصابته بالسهم الخوان الذى رماه به الأسد الرهيص غدرا وغيلة قد اصاب منه مقتلا فيرى أن موته قريب.

« ويدور حوار بين عبله وعنترة حول «الموت» وضرورة التسليم للقضاء والقدر ويأبى أن يبكيه احد « فهذا حكم رب العباد الذى قضاه ، فلا اعتراض عليه فيما قضاه ... وكانت المدة بين اصابته بسهم الأسد الرهيص حتى وقوعه من فوق صهوة جواده الابجر هى خمسة أشهر الاخمسة أيام ـ ويموت عنترة ـ فى مشهد فني فريد بين الملاحم العالمية بعامة (٦١) » .... اذ يبقى على صهوة جواده «ميتا» ساعات طوالا واعداؤه يرونه «حيا» فوق صهوة جواده ، الى أن يخرج حصانه من دائرة البطولة التى طبيعته الغريزية فيسقط عنترة من فوق جواده الابجر .... وهنا ايضا يتجرد الأبجر من قيمته كجواد الفارس البطل الى فرس عادى ـ وكما يقال في الأمثال « الفرس من الفارس » وتسقط البطولة الملحمية للفرس بموت الفارس .

الزمن والقضاء والقدر :

والقضاء والقدر هو مقولة الوجود الانساني مقدر تقديرا مسبقا ، من حيث الزمن والكيفية ....ولا راد للقضاء والقدر، والحذر لا يحول دون القدر، ومن كان على الداو لا يأمن الغدار».

ومن قول كعب بن زهير بن ابن سلمى بعد ان أعلن اسلامه ....

« لو كنت أعجب من شيء لأعجبني
سعي الفتى وهو مخبوء له القدر

يسعى الفتى لأمور ليس يدركها
والنفس واحدة والهم منتشر

والمرء ما عاش محدود له أمل
لا تنتهي العين حتى ينتهي الأثر

وما على الانسان الا أن يصبر على حكم الزمان ... والزمان والايام والحياة والدنيا ترتبط في التصور لشعبي بمقولة واحدة وهي محدودية الزمن الانساني، وكلية القضاء والقدر الذى يتحكم فى هذا الزمن .... فاذا حان القضاء ضاق الفضاء «و» اذاجاء الحين حارت العين» واذا حلت المقادير بطلت التدابير «و» القدر لا يغير و «المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين» « ولا هروب من المكتوب » .

ومقولة القدر تتناولها الأمثال العربية والعالمية فى صياغات مختلفة ولكنها كلها معا تحدد ان لا مفر من القدر كما يقول المثل العربي والانجليزى و « كل بيد القدر » كما يعبر عن ذلك المثل اليوناني . كما أن المثل اللاتيني يقول « لا مكان يمكنك أن تهرب فيه من القدر » . والمثل الفرنسي يقول ... « منذ يوم ميلادك موتك محدد مثل حياتك » . والدنيا ثانية فهي في حالة محددة من حالات الوجود المطلق وسنة الحياة أن « رحم يدفع وارض تبلع » فهى فى تغير مستمر و « دوام الحال من المحال » و « كل زمان له دولة ورجال » ـ كما تردد ذلك الامثال العربية والعالمية بصيغ مختلفة ومضمون واحد ،

---

(٦٠) راجع الفصل الخاص بموت عنترة ص ٨٩١ ـ ٩٠٠ ، من دراسة د . محمد رجب النجار التي سبق الاشارة اليها .

ـ والفصل الخاص بمرحلة التجريد او مرحلة الامتداد من كتاب ، محمود الحفني ، سيرة عنترة ، ص ٢١٤ وما بعدها .

(٦١) نفس المرجع السابق ص ٢١٠ ـ ٢١٢ .

فالمثل الفرنسي يقول ... : ـ « كل زمان له عاداته » والايطالي « كل شيء له نهاية » .

ويصور المثل الالماني الزمن بأنه « طيار » ويقول المثل اللاتيني « لا يوجد لجام يكبح الزمن » **وترتبط مقولة الصبر وقدرة التحمل بمقولة الزمن** باعتبار ان الصبر هو الذى يستطيع قهر المتغيرات والصبر هو حالة من حالات السكون ، مقابل حالة الصراع ، فالحياة تمضي بالانسان « يوم له ويوم عليه » « ولا يوجد غير الصبر لهذا الزمان علاج » كما يتردد فى المجتمع العربي . والمثل الانجليزى يقول « الزمن يشفي الاحزان » .

وعلى الانسان أن يتوافق مع تغيرات الزمان اذا الزمان لم يتوافق معه .... (أن ما وافقك الزمان وافقه) .

والامثال الشعبية ـ تعبر عن تجربة الانسان ورؤيته الفكرية للحياة بطريقة مألوفة صيغت في أسلوب مختصر سهل حتى يتداوله جمهور واسع من الناس ، وتتعدد الامثال العربية كغيرها من أمثال الشعوب فى التعبير الزمن « حال الدنيا المتغير عن القضاء والقدر القدر الذى يسير حياة الانسان وقد تناولنا ذلك بالتفصيل فى الدراسة المقارنة التي اعددناها معالاستاذ/احمد البشر الرومي عن الامثال الكويتية ونظيرها من أمثال عربية (تحت الطبع)

والاهتمام بموضوع الزمن فى التراث والمأثورات الثقافية للانسان وارتباطه بالظواهر الكونية واجرامالسماء لميقتصر علىالدراسات الفولكلورية أو علم الاساطير المقارن وتاريخ الاديانالمقارن والدراساتالاثنولوجية والبحث الفلسفي ، بل امتد الى مجالات متعددة من المعرفة العلمية والابداع الفني .

وانعكست المعارف الفكرية والعلمية على الفن باعتبار ان العمل الفني يجمع بين المعرفة الموروثة والاضافية الابداعية ، والفن مهما تعددت وسائل التعبير فيه ، فهو تعبير مباشر عن الخبرة الانسانية وكشف مباشر لجوهر المعرفة البشرية من خلال رؤية الفنان لحدث الحياة .

وقد اهتم كثير من الفنانين والادباء والروائيين والشعراء بقضية « الزمن » من حيثارتباطها بمفهوم« الموت »والبعث والخلود ... فموت الانسان هو باعث التساؤل والبحث عن الخلود . **والخلود هو استعلاء على حالة التغير الحادث في زمن الانسان....**

●●●

خلاصة :

ويذخر التراث الثقافى للشعوب المختلفة بعديد من المعلومات والمدونات التاريخية والمأثورات الشفاهية والتصورات الفلسفية والمقولات الدينية التى تساعد بشكل ايجابي على امكانية تفسير مفهوم الزمن من خلال التصور الشعبي ، بأنه **ادراك للتغير الحادث في الوجود** .

فالزمن هو العلاقة القائمة بين التغيرات الحادثة فى عالم السماء بأجرامه ، وظواهره الطبيعية ، وبين الانسان في تجربة وجوده بين الميلاد والموت .

وذلك « الموت » نهاية زمن الانسان ـ الذى حاول الانسان ان يهرب منه ليفوق بارادته حتمية المصير .

وزمنالانسان ـ الفترةبين الميلاد والموت هو مجال اثبات قدرة الانسان على الخروج من اطار الحتمية الى اطار الحرية والاختيار بارادة الفعل . وهو وفى نفس الوقت تقويم لحدث الوجود الموقوت ببداية ونهاية .. وهو توقيت يرتبط بظواهر الكون كعلل لوجود الانسان بتغيراته المستمرة .

وتقوم لنا مجموعة الاساطير الكونية تفسيرات لعلل التغير الحادث والكامن فى هذه

الظواهر ، وعلاقة هذه الظواهر وعللها الغيبية بالانسان . كما تقدم الحكايات الشعبية نماذج من محاولات الانسان للخروج من عالم الارض الى عوالم اخرى ، حيث يكون اللقاء بـين الانسان وبين قوى تصوّرية يفترض انها تتحكم في زمانه ، او قـوى وكائنات تستطيـع انـ تساعده للخروج مـن دائرة الحتمي الى دائرة الممكن .

والاساطير مع الحكايات تشكل بعناصرها بنية المحاولات الابديـة المستمـرة للانسان للهروب من مصيره بأمل العثور على مخرج من صيرورة الفناء ليتجاوز عالمه الارضى ــ عالم الفناء ــ الى عـوالم اخـرى حيـث البقـاء والخلود ...

فجلجامش يبحث منذ القدم عن اكسير الشباب الدائم ، واديسيوس يسعى ليتوافق مع الآلهة التى حددت قدره ويحاول ان يعدل من مستقبل وجوده ، وفى مصر القديمة ينظر الانسان الى الموت بانه حالة من حالات الحياة .. فالحياة ــ « حياته هو » وحياة الكون ــ هى حاضر مستمر .

وفى الهند لاحظنا اكتمال دورة الحياة ، وفي فارس حالة تقابل بين النور والظلام .... وكلها معا تقدم مقولة الموت ، فى ازدواجيـة الوجود الانسان ، بن عالمين ، عالم الجسـد الفاني وعالم الروح الباقية . ماعدا مصر حيث تنتقي الازدواجية وتتلاقي الكا والبا والخو . كتلاقي اشعة الشمس مع قرصها مع الروح ــ آتون ــ واهبة الحياة للشمس وكل الكائنات فى بنية الوجود الكلى للانسان والطبيعة والكون وعالم الاله الواحد آتون .

والطقوس والقرابين عند كل الشعوب هى محاولة من الانسان ليكون وجوده فى عالم الارواح افضل من وجوده في عالم الارض .

كما ان رحلات الانسان الى عوالم غير عالمه الارضي ، هى محاولة اخرى ، للبحث عن « مكان » يغاير فى طبيعته مكانه المرتبط بزمانه المحدود .

وتدور معظم الحكايات والاساطير التي تتناول موضوع زمن الانسان حول محورين اساسيين ... أحدهما الارادة والقدرة على الفعل ... وثانيهما القدر وعدم قدرة الانسان على تحقيق الفعل .

ويتفرع من هذين العنصرين الاساسيين عناصر فرعية عن القوى التى تساعد الانسان على تحقيق ما يريد . سوا كانت قوى خيرة ام قوى شريرة ... وحيرة الانسان تنبع من تردده فى اختيار القوى التى تساعده على انجاز ما يهوى ...

وزمنه هو الحدث الكامن بـين الارادة والفعل . هذا الحدث هو موضـوع القضاء والقدر ،وزمن الانسان ما هو الا حالة ممارسة القدر لقضائة المسبق من قبل وجود الانسان نفسه .... وزمن الانسان ، ما هو الا مجال التجربة الانسانية ازاء قضاء القدر .

ووجود الانسان نفسه ، هو حالة من حالات التغير الحادثة في الكون . وهو نقطـة التماس الرياضية بين الازل والابد ... وبانتهاء وجود الانسان على الارض ينتهي الانفصال بين الازل والابد ، فيكون المستقبل هو الماضى ، والماضي هو المستقبل بلا انفصام بين الارادة والفعل ولا بين الفكر والعمل . ودون ازدواجية او ثلاثية الحدث الانساني ...

والفكر الدينى وبخاصة ما يرتبط منه بالكتب السماوية حدد زمن الانسان بانه حالة من حالات الزمن الكونى .... حيث تكـون الارادة فعلا . وصدق تعالى اذ يقول : .... : « انمـا امره اذا اراد شيئا ان يقول لـه كن فيكون » *

* ــ القرآن الكريم ، سورة يس ، آية (٨٢)

المراجع العربية والاجنبية :

– ابراهيم شعلان ، الشعب المصرى ، من خلال أمثاله العامية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ .

– أبو الوفا التفتازانى ، الانسان والكون فى الاسلام ،مجلة عالم الفكر ، المجلد الاول ، العدد الثالث ،وزارة الاعلام الكويت ، اكتوبر – نوفمبر – ديسمبر ١٩٧٠ م .
ص ٩٧ – ١٤٠ .

– احسان يارشاطر ، الاساطير الايرانية القديمة ،ترجمة محمد صادق نشات ، دار الانجلو المصرية ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٥ م .

– احمد كمال ، علوم وعوائد وصنائع واحوال قدماء المصريين ، مطبعة مدرسة الفنون والصنائع الخديوية ، بولاق سنة ١٣٠٩ هـ .

– الاسطورة والرمز ، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ،منشورات وزارة الاعلام . الجمهورية العراقية ، ١٩٧٣ .

– الكزندر هجرتى كراب ، علم الفولكلور ، ترجمة رشدى صالح ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ م .

– الف ليلة وليلة – منشورات دار مكتبة الحياة ،بيروت (٤ اجزاء) .

– الف ليلة وليلة – سهير القلماوى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩م .

–برستيد ، تطور الفكر الدينى فى مصر القديمة ،ترجمة زكي سويدان ، القاهرة ، ١٩٦١ م .

–توماس بلفينش ، عصر الاساطير ، ترجمة ، رشدى السيسى ، النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ م .

– جان مارى اوزياس ، البنيوية ، ترجمة ميخائيل مخول ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى ، دمشق ١٩٧٢ م .

– جيمس فريزر ، الفلوكلور فى العهد القديم ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ م .

– جيمس فريزر – الغصن الذهبي ، الترجمة العربية ،باشراف ، احمد ابو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر ١٩٧١ م . ج (١) .

– دنيس بولم ، الحضارات الافريقية ، ترجمة على شاهين ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٧٤ م .

– صفوت كمال ، مدخل لدراسة الفولكلور الكويتي ،الطبعة الثانية ، وزارة الاعلام – الكويت ١٩٧٤ م.

– صفوت كمال ، مناهج بحث الفولكلور العربى بين الاصالة والمعاصرة ، مجلة عالم الفكر / المجلد السادس – العدد الرابع (ابريل – مايو – يونية ١٩٧٦ م) وزارة الاعلام / الكويت ص ١٧٣ – ٢١٠ .

صفوت كمال ، اساطير الخلق ، مجلة عالم الفكر ،المجلد الثاني ، العدد الاول ، ابريل ١٩٧٢ م .

– صموئيل نوح كريمر (ناشر) ، اساطير العالم القديم ، ترجمة ، احمد عبد الحميد يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م .

– صمونيل نوح كريمر ،السومريون ، تاريخهم وحضارتهم ،ترجمة فيصل الوائلى /وكالة المطبوعات – الكويت ، ١٩٧٣ م.

– طه باقر ، ملحمة جلجامش ، منشورات وزارة الاعلام ،الجمهورية العراقية ، ١٩٧٥ م .

– عبد المحسن صالح « شيخوخة الكون » مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس ، العدد الثالث وزارة الاعلام ، الكويت (اكتوبر – نوفمبر – ديسمبر) ١٩٧٥ م . ص(٤٧ – ١٠٨) .

– عبد الواحد وافى ، الادب اليونانى القديم ، ودلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٠ م .

– فاطمة الفرباوى ، الشيخوخة ، هل هى مرض ،مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس العدد الثالث وزارة الاعلام ، الكويت ، (اكتوبر – نوفمبر – ديسمبر) ١٩٧٥ص (١٠٩ – ١٣٢) .

– فرجيل ، الانيادة ، ترجمة عنبرة سلام الخالدى ،دار العلم للملايين ، بيروت ، يناير ١٩٧٥ م

– فون ديرلاين ، الحكاية الخرافية ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، دار القلم ، بيروت ، ابريل ١٩٧٣ م .

– محمد احمد جاد المولى ، وآخران ، قصص العرب ،عيسى البابى الحلبى وشركاه ، اربعة أجزاء (١٩٧١ – ١٩٧٢) .

– محمد رجب النجار ، البطل فى الملاحم الشعبية ،قضاياه وملامحه الفنية ، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٦ . (لم تنشر بعد) .

ـ محمد غنيمي هلال ، مختارات من الشعر الفارسي الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .
ـ محمود الحفني ـ سيرة عنترة ـ الدار القومية ـ القاهرة .
ـ الموسوعة العربية الميسرة ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .
ـ هوميروس ، الاوديسة ، ترجمة عنبرة سلام الخالدى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، نوفمبر ١٩٧٤ م .
ـ اوديسة هوميروس ، ترجمة امين سلامة ، دارالادباء ، القاهرة ، ١٩٦٦ م .

African Folktales & Sculpture. Introduction James Johnson Sweeney, London 1965, Secker & Warburg.
African Myths and Tales, ed. by : Susan Feldmann. New York 1963, Dell Publ. Co.
Bibby, Geoffrey, Looking for Dilmun, New York 1969, Alfred A. Knopf.
Bulfinch's Mytholog , London 1969, The Hamlyn Publishing Group Co. Ltd.
Chaundler, Christine, A Year Book of the Starts, London 1956, A.R. Mowbray Co.
" " A Year-Book oflegends, London 1962, A.R. Mowbray Co.
" " A Year-Book of Folk-Lore, London, 1959, A.R. Mowbray Co.
Davis, J.G., Mythological Influences on the first Emergence of Greek Scientific. and Philosophical Though, in "Foklore" (Review), Vol. 81, London, Spring 1970, Published by the Folklore Society.
Dorson, Richard, (ed) Peasant Customs and Savage Myths. Vol, I. London 1968, Routledge & Kegan Paul.
" " The British Folklorists ... A History. London 1968. Routledge & Kegan Paul.
Encyclopedia Americana (The), New York 1963, Americana Corporation, Vol. 19-Mythology
Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. by: James Hasting. Edinburgh 1954, T. & T. Clark, Vol. IV, — Cosmogony and Cosmology.
Grant, Michael, Roman Myths, Pelican Books 1973.
Ions, Veronica, Egyptian Mythology, London 1958, Paul Hamlyn.
" " Indian Mythology, London 1958, Paul Hamlyn.
Kluckhohn, Clyde, Universal Categories of Culture, in: "Anthropology Today", Chicago 1953, The University Press.
Levi-Strauss, Claude, Social Structure, in : ,,Anthropology Today", Chicago 1953, The University Press.
Malinowski, Bronislaw, A Scientific Theory of Culture and other Essays, Oxford University Press, New York 1960, A Glaxy Book.
Montet, Pierre, Everday Life in Egypt in the days of Ramesses the Great, London 1958, Edward Arnold Publ.
New Larousse Encyclopedia of Mythology, Introduction by Robert Graves, London 1969 Paul Hamlyn.
Rollo. Ahmed. The Black Art, London 1966, Arrow Books.
Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend, New York 1972, Funk & Wagnalls Pbulishing Company, Inc.
Thompson, Stith, The Folktale. New York 1946. Holt Rinehart and Winston.
" The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography, F.F.C.No. 184, Helsinki 1964.
Werner, Alice, African Mythology, In : ,,The Mythology of all Races. New York 1964. Cooper Sqare Publishers, Vol. VII.
World Treasury of Proverbs (A), Collected by Henry Davidoff, London 1961, Cassell& Co. Ltd

جراهام ولاس

الدكتور: محمود أبو زيد

حياته وتطوره الفكري :

جراهام ولاس فيلسوف سياسي وعالم اجتماع بريطاني ولد فى عام ١٨٥٨ في احدى قرى اقليم كورنوول Cornwall جنوبي غرب انجلترا من اسرة يشتغل اغلب افرادها بالتعليم والدين . ولا تلقي الكتب القليلة التي عرضت لحياته ضوءا كافيا على سنوات صباه المتأخر التي قضاها فى لندن بعدما نزح اليها ، ولكنها تؤكد ان المراحل اللاحقة ، خاصة أيام دراسته بالجامعة ، هي ما يعتبر المحددات الرئيسية لميوله واتجاهاته .

وقد التحق فى عام ١٨٧٧ بكلية كوربس كريستي Corpus Christi بجامعة اكسفورد ، وعمل فور تخرجه مدرسا فى هايجيت سكول Higate School بلندن ، وظل يمارس هذه الوظيفة الى أن اعتزلها في عام ١٨٨٥ . وفي ذلك الوقت بدا اهتمامه بالسياسة والحياة العامة يتخذ صورة تعاطف مع الحركة الاشتراكية الانجليزية النامية ، فانضم فى ابريل من ذلك العام الى الجمعية الفابية Fabian Society وبذا صار رابع الاربعة الكبار مع سيدني ويب Webb وسيدني اوليفيير Olivier وجورج برنارد شو Shaw وكلهم يرجع اليهم الفضل الاكبر فى تحديد مسار الخط الاشتراكي الذى اتخذه الفكر السياسي الانجليزى ، وظهر واضحا فيما اتبعه حزب العمال البريطاني بعد ذلك من برامج وسياسات .

وتتسم هذه الفترة من حياة ولاس ، على الاقل لحين استقالته من الجمعية الفابية فى يناير ١٩٠٤ بالنشاط والعمل الزائدين . فقد اشترك مع الفابيين في تأسيس مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية ، وأصبح محاضرا بها منذ افتتاحها في عام ١٨٩٥ ، كما شارك فى احداث بلده السياسية فخاض خمسة انتخابات بلدية فى مدينة لندن ، وانتخب رئيسا لمجلس التعليم مرتين واحدة فى عام ١٨٩٤ واخرى في عام ١٨٩٨ ، وساهم بنصيب وافر من الجهود في الهيئات العامة واللجان الملكية . ثم ازداد الحظ اقبالا عليه فأخذت شهرته تتزايد خارج بريطانيا وبوجه خاص الولايات المتحدة الامريكية فدعته جامعة ييل ليكون استاذا محاضرا بها ، كما عمل محاضرا فى المدرسة الجديدة بنيويورك عام ١٩١٩ . وفىعام ١٩٢٠ كان قد بلغ الثانية والستين من عمره فأوصى بان يخلفه الاستاذ **هارولد لاسكى** فى مكانه كأستاذ للعلوم السياسية بجامعة لندن . وعاش في لندن بقية حياته متفرغا للبحث والكتابة والتاليف الى أن توفى عام ١٩٣٢ .

ويتضح من كل هذا ان هناك اكثر من فترة واحدة منفترات التحولفىحياة ولاس. ولو شئنا ان نستخلص اهم المعالم التي تتميز بها تلك المعالم التي تلقى ضوءا على افكاره وتفسر اتجاهاته لأمكن تحديد ذلك فى بضعة أمور هي :

أولا : تضافر تربيته الريفية وانتماؤه المسيحي على طبع وجدانه بطابع خاص يتميز على حد تعبير **بياتريس ويب** (١) بمزاج حساس وبفيرية اجتماعية وحمية اخلاقية ، وهي صفات ظلت تميز تصرفاته حتى بعدما كبر وشب عن الطوق .

ثانيا : التحاقه بجامعة اكسفورد اكسبه نظرة واسعة تعدت الحواجز الاجتماعيةالتي عادة ما تصنعها التقاليد الاكاديمية ، كما أتاح له فرصة الالتقاء بكثير من المؤثراتالتي اثرت فيه . ويعتبر **لقاؤه بجون راسكين** Raskin فى هذه المرحلة امرا حاسما ، وليس ادل على ذلك من أن رد الفعل الجمالي ، الذى اثاره راسكين ضد التقدم الآلى ومساوىء النظام الصناعي السائد فى انجلترا آنذاك ، قد ظل مسيطرا عليه وملازما له خاصة في تلكالمراحل المتأخرة وهو يبحث عن كيفية تنظيم المجتمع العظيم بما يتيح اكبر قدر من السعادة لأفراده .

ثالثا : تشعب اهتماماته الفكرية وتنويعها، فعلى الرغم من أنه تخصص فى اكسفورد فى دراسة العلوم السياسية ، فقد كان مهتما بعلمالنفس اهتماما أصيلا ومباشرا ، وحسبنا ان نذكر فى هذا الصدد التشابه البالغ فى المنهج بينه وبين **والتر باجيت** على وجه الخصوص حيث وضح استعمالهما للمنهج السيكوسوسيولوجي ، واستعانتهما فى تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية بالحقائق السيكولوجية ، وأسس وافتراضات علم النفس ، ويعترف ولاس نفسه بتأثيره الشديد بقراءاته فى علم النفس فنجده فى مقدمته للطبعة الاولى لكتابه « الطبيعة البشرية فى السياسة » في عام ١٩٠٨ يقول : **« ومنذ سنوات طويلة مضت امدنى كتاب الاستاذ وليم جيمس** Principles of Psychology **بالرغبة الواعية فى التفكير السيكولوجي سواء في عملى كسياسي أو كمعلم »** (٢) . كما بدا اهتمامه بعلم النفس الاجتماعي اكثر وضوحا . وهو يذكر ذلك

(١) Webb, Beatrice: Our Partnership, London and New York, Longmans, Green & Co., 1948. p. 37.

(٢) Wallas, G; Human Nature In Politics, Constable & Co. Ltd., London, 1908.

ايضا فى مقدمته للطبعة الثانية للكتاب نفسه فيقول « ولم اغير هنا كثيرا من الطبعةالاولى. اما التغيير الاساسي الذى احدثته فقد جاء بسبب قراءتي كتاب Social Psychology للاستاذ **وليم ماكدوجال** وبخاصةتحليله الدقيق الممتع للفريزة » .

رابعا : انتماؤه لفترة طويلة تزيد على التسعة عشر عاما الى الجمعية الفابية ، ثم انفصاله عنها ينبىء عن تغيرات جذرية طرات على تفكيره . ولقد **عبرت مارجريت كول** عن هذا المعنى بقولها : « **ان مقت جراهام ولاس للروتين ، وهو الامر الذى اخذ يتزايد مع تقدمه في السن ، كان خليقا على أى الاحوال بأن ينفره من الفابيين ويبعده عنهم .** » (٢) ومع أن هذا يعتبر صحيحا بوجه عام فقد كانت حرب البوير والآثار التي خلفتها فى تفكيره بمثابة العوامل الحاسمة فى هذه القطيعة ، ذلك أن تفكيره كان قد بدا يخضع لنوع من التطور ابعده عن النظرة الامبريالية الضيقة وانطلق به الى نظرة اكثر شمولا هي النظرة العالمية ، وهذا يتبدى فى بعض فصول كتابه الرئيسى « الطبيعة البشرية فى السياسة » حيث تظهر بوضوح مفارقة لمبدا الانانية الامبريالية ، وحلول نظرة الى مشاكل الجنس والاستغلال المنظم للكرة الارضية من زاوية النزعة الانسانية البحتة .

خامسا : انخراطه في الحياة العامة لئن كان زوده بمعرفة مباشرة بطبيعة المجتمع الصناعيالمتقدم ومختلفالاتجاهات والتيارات التي تعمل فيه وصلة ذلك كله بواقعالعلاقات الدولية نفسها ، فقد اتاح له كذلك الوقوف على كثير من اسباب ومظاهر التخبط فى هذه الاتجاهات ، وساعده رفضها واستقلاله عنها على أن يتخذ مواقف تبدو وكأنها تتعدى الحواجز بين الايديولوجيات المختلفة ، وهو يبحث عن الوسائل والطرق الكفيلة بضمان سلام عالمي حقيقي . وهو في هذا الصدد يقول فى خطاب بعث به فى عام ١٩١٥ الى صديقه ادوارد برنشتاين « **ان الانسان يعيش الآن يومه فحسب دون أن يجرؤ على التفكير فى المستقبل . ولكنى اعود احيانا فآمل عندما يبزغ فجر السلام ان نلتقى انت وانا لنتصافح ، وليخبر كل منا الآخر بأن أيا منا لم يفكر لحظة تفكيرا شريرا فى صاحبه .. وبعدها نجلس لنفكر سويا فيما اذا كان بمقدورنا ان نساعد بوسيلة او باخرى فى شفاء المدنية من جراحها .** (٤)

هذه المعالم الرئيسية فيحياة ولاس يمكن ان تكون مؤشرات للتطور الذى لحق فكره . واذا كان البعض قد حاول ان يتخذ من هذه المعالم وما صاحبها من تشعب فى اهتماماته دليلا على وقوعه فى غير قليل من التناقض ، الا أن الرأى عندى انه حتى اذا صح الجانب الاول فيما يتعلق بتعدد اهتماماته وتشعبها ، فليس الامر كذلك فيما يتعلق بباقي القضية. فالواقع ان هذه الاهتمامات كانت بمثابة حلقات في كل متصل ولم يكن اهتمامه بالعديد من الموضوعات ينبىء عن انتقال مفاجىء وانما هو فى الاصل انعكاس للتدرج في الاهتمامات ذاتها وهذا أمر طبيعي بالنظر الى تطور تفكيره على مر السنين ، خاصة اذا تذكرنا ما أشرنا اليه من عمق تفاعله بالعمليات والواقع الاجتماعي والسياسي الذى كانت تعيشه انجلترا الفيكتورية من حوله . بل

---

(٢) Cole, M.: The Story of Fabian Socialism, Heinemann Educational, Ltd., London, 1961. P. 55.

(٤) Peter, G.: The Dilemma of Democratic Socialism E. Bernstein's Challange to Marx, Columbia University Press, N.Y. 1954. P. 277.

لعل ذلك بالذات ـ أقصد تصوره الدينامي للسياسة والحدث الاجتماعي ـ هو ما يمثل جوهر اسهامه الحقيقي كمفكر سياسي وفيلسوف اجتماعي عالمي النزعة .

• • •

علم النفس والسياسة عند ولاس

يتعين علينا قبل ان نخوض في الحديث عن فكر ولاس السياسي ان نشير بوجه خاص الى ان اية محاولة لعرض هذا الفكر لا بد وان تأخذ في اعتبارها جديا العلاقة العضوية الوثيقة التي يقيمها بين علم النفس من ناحية وكل ما قال به في مختلف مجالات الفكر من ناحية ثانية . ويدفعنا الى التركيز على ذلك ثلاثة اسباب :

أولها: ان علم النفس يقوم عنده بمثابة اطار اعم واشمل تدور من خلاله معالجته للموضوعات المختلفة التي عرض لها ، وانه يقدم الاساس النهائي الذي يرتكز اليه تفسير الظواهر السياسية والاجتماعية ، وتفسير البواعث التي تحرك الاعمال في داخل المؤسسات والمجتمعات . ومن هنا فان فهم سيكولوجية المجتمع والسياسة ينبغي أن يقوم على اعتبار الخصائص الفردية والبيئية التي تؤثر فيها .

وثانيها ان فكره السياسي، وهو مايعتبر في راى البعض اهم ما قدمه الانجليز للفكر السياسي في القرن العشرين ، قد بنى اساسا على وجهة نظر معينة وفهم خاص للطبيعة البشرية .

وثالثها ان التحليل السيكولوجي كان مدخله كذلك لفهم علاقتنا بحضارتنا الحديثة التي تبلورت في مظاهر المجتمع الصناعي الحديث . ومن هنا استحالة أن ينعزل اي برنامج بنائي أو محاولة للتنظيم الاجتماعي عن الفهم الواعي لسيكولوجية المجتمع والسياسة باعتبار أن ذلك يتيح قدرا كبيرا من التناسق والتوافق بين الطبيعة البشرية والظروف المادية المرتبطة بحقائق التحضر وثورة العصر الصناعية . وفي ضوء هذه الاعتبارات يكون من السهل رؤية الخيط بين النماذج المختلفة لتفكيره بما يؤكد ماسبقت الاشارة اليه من وحدة فكرية تعتبر خاصة مميزة لهذا الفيلسوف .

ويمكن القول بأن تفكير ولاس السياسي يتمثل في كتاب « الطبيعة البشرية في السياسة » الذي صدر في عام ١٩٠٨ وكتاب « المجتمع العظيم » الذي نشر بعد ذلك بستة اعوام كاملة . واذا كنا نستطيع وصف موضوع الكتاب الاول بصفة عامة بأنه محاولة لاظهار خطأ انصار المذهب العقلي في السياسة، اى افتراض ان الكائنات البشرية تتصرف في السياسة الى حد كبير بناء على دوافع عقلية واسس من التفكير المنطقي ، فان الكتاب الثاني يهتم في اغلبه بتصحيح اخطاء اللاعقلية السياسية واستكشاف امكانات تنظيم الفكر والادارة في تحقيق الاهداف الاجتماعية ، مما جعل الكتاب في صورته الكاملة بمثابة تحليل سيكولوجي للتنظيم الاجتماعي العام الذي يظهر في الدولة الحديثة . فكأن هناك اذن اتجاهان متكاملان لئن جاءا انعكاسا طبيعيا للظروف التي احاطت بالنظرية السياسية والاجتماعية ، فهما لازمان كذلك لبرنامجه البنائي الذي يوصف في جانب منه بأنه دراسة لظروف المشكلة بما يعمل فيها من عوامل ظلت تعوق امكانية اقامة التفكير السياسي على اختبار صحيح للطبيعة البشرية ، وفي الجانب الآخر دراسة للاثار المحتملة لهذا الفهم الجديد للطبيعة البشرية لا بالنسبة الى علم السياسة واتجاهات القوى السياسية ذاتها فحسب ، ولكن أيضا بالنسبة الى امكانية تنظيم المجتمع الصناعي الحديث وتطويره .

مفهوم الطبيعة البشرية :

عبر ولاس نفسه تعبيرا واضحا عن الاساس الذى ينبني عليه فهمه للطبيعة البشرية فى قضية اساسية فقال « ان اى شخص يعتزم أن يقيم تفكيره السياسي على أساس من اعادة فحص الطريقة التى تعمل بها الطبيعة البشرية ... يجب أن يبدأ بمحاولة التغلب على ميله هو نحو المبالغة فى تقدير الناحية العقلية في الجنس البشرى » (٥) ولو امعنا النظر في هذه القضية لوجدنا انها تنطوى على أمرين اثنين . **الأول** هو انه يشير بذلك اشارة صريحة الى الافتراض الذى يتضمنه مذهب المنفعة والقائل بأن الكائنات البشرية تتصرف فى السياسة الى حد بعيد بناء على دوافع عقلية واسس من التفكير المنطقى يفكر بها الانسان فى بعض الغايات الى يرغب فى تحقيقها، ومن ثم يحسب الوسائل التى تمكنه من الوصول الى هذه الغايات . **اما الامر الثانى** فهو ان ولاس يرفض بشدة هذا الافتراض العقلي . ومع ذلك فهذا الافتراض هو الاساس الذى يقوم عليه معظم التفكير التحررى والديموقراطي في موضوع السياسة . ولاعجب من ثم ان التحررية ظلت عديمة التأثير اذ تتعلق بفكرة خاطئة عن التصرفات البشرية .

ولعلنا نستطيع في ضوء هذا الانتقاد أن نزيد تصوره الذاتى للطبيعة البشرية ايضاحا . فقد لاحظ منذ قراءاته الأولى ان المفكرين الاغريق نجحوا فى وضع اللبنات الاولى للمدنية الحديثة لأنهم اصروا على ايجاد جواب للسؤال : اى أنواع الحياة هي الأفضل ؟

واذ حاول **أرسطو** أن يجد جوابا فقد ذهب الى ان أصل المدينة « الدولة » هى أنها تجعل فى وسعنا ان نعيش ، ومبرر وجودها أنها تجعل فى وسعنا أن نعيش عيشة طيبة . ومع ذلك فحياة مجتمع عصرنا كلها تؤكد ان المشاكل التى تحطم الاعصاب لا زالت تحول دون تحقيق ما ذهب اليه ارسطو ، ومن ثم اصبح التساؤل الملح يقوم فى الكيفية التى يتسنى لرجل الدولة الحديث أن يفكر بها وان يشرع بما يكفل هذه الحياة الطيبة ويصونها (٦) .

ولقد كانت هذه القضية الشغل الشاغل لمفكرى الماضى وفلاسفته السياسيين **منذ افلاطون وارسطو الى بنثام وجون ستيوارت مل** . ويرى ولاس أن كلا منهم كان له وجهة النظر الخاصة به في الطبيعة البشرية . واذ يشير الى التحولات التى طرأت على هذا المفهوم مؤكدا أن دراسة الطبيعة البشرية قد تقدمت على أيدى علماء النفس تقدما ملحوظا منذ اكتشاف التطور البشرى ، الا أنه يعود فينبه الى ان ذلك قد تم دون أن يؤثر فى دراسة السياسة أو أن يتأثرها بها ، ومن هنا كان حكمه القائل بأن دارسي السياسة قد صاروا « يحللون الانظمة السياسية ويتجنبون تحليل الانسان » (٧) وكانت نتيجة ذلك الفعل بين دراسة السياسة وعلم النفس كل الآثار التى أضرت بعلم السياسة وطريقة تطبيقه على السواء .

ولقد كان مذهب بنثام وجيمس مل والاحرار الذى ساد القرن التاسع عشر مسئولا عن ذلك . فتصورهم الأساس القائل

---

(٥) Human Nature In Politics; (Op. cit) P. 27.

(٦) Human Nature in Politics; Third Edition (Second Impression) 1927 P. Six.

(٧) Ibid. p. 14.

بأن جميع الدوافع ليست الا نتيجة لهدف سبق تصوره يعكس فهما سطحيا للطبيعة البشرية . وحتى بافتراض أن التصرف يأتى مسبوقا بحساب للاهداف والغايات فما يراه ولاس هو أن الفعل العقلى لعملية الحساب ذاتها انما ينتج عن « نزعة » لأن نحسب أو مصاحبة لها ، وهى نزعة قد لا يكون لها أيضا اية صلة بأى تقدير سابق للوسائل والغايات . وكل ما فى الامر أن التكوين الذى ورثناه والذى يتكون فى أحد جانبيه من مكونات وحقائق الغريزة هو وحده الذى يجعلنا نجنح الى الاستجابة عن طريق رد الفعل بطريقة معينة لبواعث بذاتها . أما السبب في هذه الاستجابة فهو أن مثل هذه الافعال المنعكسة افادت في المحافظة على النوع فى الماضي ، وبعض هذه الاستجابات هى ما يطلق عليه بالتحديد « غرائز » اى نزعات وصول نحو تصرفات او سلسلة من التصرفات المحدودة والمستقلة تماما عن اى توقع شعورى لنتائجها المحتملة .

ونحن لا نريد الآن أن نخوض كثيرا فى تفاصيل تحليل ولاس للميول والنزعات ، أو مصطلح الطبيعة البشرية كما يفضل هو أن يعبر به عن المجموع الكلى لهذه الميول والنزعات (٨) . ولكن الملاحظ انه لا يعطي اجابة حاسمة لمسألة بذاتها هى انه اذا كان التصرف لا يعدو أن يكون رد فعل منعكس فحسب وليس نتيجة تدبير ، فما هو التفسير اذن لما يظهر من ربط وصلة بين الوسائل والغايات ؟ لقد عرف وليم جيمس الغريزة بأنها القدرة على التصرف بطريقة تؤدى الى نتائج معينة دون تفكير سابق فى النتائج ودون تدريب سابق على القيام بهذا التصرف . (٩) واذا كان من المسلم به اليوم أن للنزعة تاريخا في التطور يسبق كثيرا تاريخ العمليات العقلية التى ظهرت في وقت اكثر حداثة والتى قد توجه النزعة او تغيرها ، فقد كان ذلك دافعا لولاس الى ان يفسر الأمر بصورة خاصة ، فالربط بين الوسائل والغايات ليس نتيجة تدبير من جانب الفاعل ولكنه احياء لما تم فى الماضى من بقاء الأصلح من بين عدة اتجاهات مختلفة فى الفعل . ويتضمن مثل هذا التفسير انتقادا لكثير من التفسيرات التقليدية ، فعلى الرغم من شيوع تعريف الغريزة بأنها اتجاهات فطرية متفرقة يميل كل منها نحو نوع بذاته من التصرف أو سلسلة من التصرفات كما كان يرى بنثام على سبيل المثال ، ففي رأى ولاس انه ليس هناك ما يدعو الى القول بأن مجموعة النزعات الموروثة ، حتى فى الحيوانات غير البشرية ، كانت مقسمة في اى وقت على هذا النحو ، بل ان تطور النزعة له تاريخ طويل جدا معقد ، واصل كثير منها يرجع الى مرحلة ماقبل التبرير العقلى وان كان يخفي هذه الحقيقة ما طرأ على هذه النزعات خلال تاريخ الفرد من تعديلات متزايدة بتأثير الاكراه والعادة والتفكير . والامر كذلك بالنسبة الى الحيوانات غير البشرية فلديها بدورها القدرة على تكييف نزعاتها الموروثة وتعديلها . وانها لمفارقة عجيبة أن يظل التفكير السياسي بعيدا عن ادراك هذه الحقائق فيظل الميل المسيطر هو النظر الى النزعة على أنها عملية فكرية مصبوغة تماما بالطابع العقلى دون أن نتذكر أننا في السياسة لا نتعامل مع غرائز واضحة ومحددة ولكن مع ميول ونزعات كثيرا ما تكون قد ضعفت خلال التطور أو تحولت الى استمالات اخرى ، وانما لا تعمل بصورة بسيطة بل فى مجموعات متناسقة او متعارضة ، ومن هنا فلا يبدو مستغربا ان يجد السياسيون

---

(٨) The Great Society; (A Psychological Analysis); Macmillan & Co. Ltd., London 1914. P. 21.

(٩) James W.: Principles of Psychology. Pr. II. P. 383.

انفسهم فى واجهة صعوبة بالغة عند محاولة الربط بين أسباب الافعال وآثارها ، وهو الوضع نفسه الذى تردت فيه عقلانية النفعيين .

• • •

الاستدلال اللاعقلى فى السياسة :

ان المفكرين السياسيين من انصار المذهب العلقى لم يفترضوا فحسب أن الفعل السياسي هو بالضرورة نتيجة لنوع من الاستدلال فيما يتعلق بأفضل الوسائل لتحقيق أهداف سبق تصورها ، ولكنهم افترضوا كذلك ان كل الاستدلالات من نوع واحد ، وانها نتيجة عملية واحدة من التفكير المنطقى . وفي راى ولاس ان هذا الافتراض يتشابك مع عاداتنا في التفكير السياسي ، ومن ثم حاول التدليل على خطئه وعدم صحته . فالى اى حد يصح القول اذن بان الناس عندما يكونون استدلالات فيما يتعلق بنتائج افعالهم السياسية يكونونها بواسطة التفكير المنطقى ؟ ذلك هو السؤال المهم الذى جاءت اجابته عليه حاسمة وهى أن العقل له بالكاد دور صغير في الحياة السياسية .

والحق انه ليس هناك مايدعو الى الدهشة فيما يتعلق بهذه النتيجة ، فنحن اذا اعتبرنا الصعوبة البالغة في تحديد الفوارق المحددة بين الحالات العقلية المختلفة ، اذ قد يحدث كثيرا ان تتداخل العاطفة والنزعة والاستدلال ، وحتى ذلك النوع الخاص من الاستدلالات الذى يسمى تفكيرا منطقيا وتكون كلها جوانب متشابكة لتجربة ذهنية واحدة ، فيكون من السهل القول ان عملية الاستدلال كلها ، العقلى منها واللاعقلى ، تقوم على الحقيقة الاولية القائلة بأن الحالة العقلية تستدعى حالة عقلية اخرى . ويفسر ولاس ذلك بامر من اثنين فاما ان الاثنتين كانتا مرتبطتين في تاريخ الفرد ، او ان صلة ما بين الاثنتين قد اثبتت نفعها في تاريخ الجنس . وايا ماكان الامر فلا يعنى ذلك سوى ان هناك مجالا واسعا للاشعور والبديهات اللاعقلية في عملياتنا الذهنية ، وليس فقط الاعندما يقبل المرء على اتخاذ قرار خطير يدخل في نطاق التفكير المنطقى المحدد . وتكمن اهمية ذلك كله فى أن معظم الافكار والآراء السياسية لدى اغلبية الناس ليست اذن نتيجة تفكير منطقى ولكنها نتيجة استدلال لاشعورى أو شبه شعورى تدخلت العادة بدرجة ملحوظة فى تحديده ، بمعنى ان معظم الآراء السياسية انما نصل اليها بكيفية لا عقلية ، الامر الذى يمثل في الواقع ضربة قاصمة الى وجهة النظر التحررية التى تمسكت تمسكا اعمى بوجهة نظر عقلية فى الطبيعة البشرية .

ويجب ان لا يساء فهم موقف ولاس هذا ، فالملاحظ لوجه الغرابة ان الكثيرين مازالوا يتمسكون بالفرض العقلى القديم ، مبررين موقفهم بأن مثل هذه الاستدلالات اللاعقلية لايمكن ان تمثل الا التفاهات في التفكير السياسى ، وذلك على اعتبار ان القرارات المسئولة لايمكن ان تأتي الانتيجة للتفكير الواعى المنطقى ، كما ان تقدم البشرية لايمكن ان يكون قد تم الا باختراع طرق في التفكير . والمسألة ليست كذلك فى الواقع ، ذلك ان ولاس لم يهدف فى الحقيقة من وراء تحليله سوى ان نكون اكثر عقلية او على الاقل اكثر تعقلا . وعندما يترك الانسان الطابع غير العقلى لمعظم الوان السلوك الاجتماعى ، فلسوف يخفف هذا شدة الخطر على انبل القضايا . بمعنى آخر ان ولاس لم يكن لاعقليا الا بالقدر الذى تتمثل به خطورة ان ناخذ الاوهام على انها واقع الاشياء ، فما يؤمن به هو أن تتولى القوى العقلية فى المجتمع ، بل وفى داخل انفسنا قيادة القوى العقلية ، وهذا امر طبيعي . بل ان الامر يتطلب الآن مذهبا عقليا اكثر عمقا وأبعد غورا يفهم لا عقلية الناس كما يفهم تلك المجموعة من العواطف والعادات

والميول المتحيزة التى تحركهم ، واستغلال ذلك الفهم فى قيادتها وتوجيهها بصورة افضل نحو حياة اكثر سعادة . وليس فى ذلك شيء جديد، فهو مع المعرفة الجديدة فى عصرنا على نحو ما تكشف او تستهدف الكشف عنه الكتابات السيكولوجية والاجتماعية باستمرار .

ومن الناحية الاخرى يجب كذلك أن لا يؤخذ هذا التحليل السابق على ان والاس ينتهى الى موقف يعارض قوله بأن العوامل الفرزية هى السائدة ، حيث يبدو الآن ان الانسان مدفوع بالطبيعة الى التفكير مثلما الفعل الفرزى . فكل ما فى الامر ان المسألة تستدعى انتباها واعيا الى أن التعقل والتفكير المنطقى فى السياسة لايزالان بالغى الصعوبة ، ويلزم فهم اعمق لاكبر قدر من حقائق الطبيعة البشرية يعوض النقص الذى طالما شاب المفهوم، فقد يتيح ذلك في النهاية الوصول الى اساس سليم للتفكير السياسى المنطقى يكون اكثر احاطة بجوانب المشكلة وابعادها بدلا من الاستمرار فى التعلق بوهم امكانية الوقوف على حل اولى لجميع المشاكل السياسية من قوانين او مبادىء نهائية متسلطة وذلك اقسى ما تضمنته اخطاء المذهب العقلى فى التفكير السياسى .

المراجعة السياسية :

مهد التحليل الذى قدمه ولاس للطبيعة البشرية الى ان يعتبر الدور الصحيح الذى تقوم به فى المجال السياسى ، وقد تم له ذلك بمراجعته وتحليله لمواقف بعض الفلاسفة والمفكرين ممن قامت بالدوافع والنزعات اساسا لبحثهم الاجتماعى . ويرى ولاس ان البنثامية تمثل انجازا ضخما ، ولكنه في الوقت نفسه كان يرى ضرورة اعادة تفسير علم النفس البنثامى الذى حاولت نفعية القرن التاسع عشر أن تجعله اساسا كافيا للنظرية الاجتماعية. ومن هنا تركيزه على اظهار الجانب العقلى الذى انطوت عليه ، الامر الذى لا يمكن فصله عن العناصر الاخرى التى اشتمل عليها المذهب كمبدأ المتعة والالم ومبدأ اكبر قدر من السعادة لاكبر مجموع .

لقد ضمن بنثام مذهبه ــ كما يراه ولاس ــ ثلاثة افتراضات أساسية هى ان الدافع البشرى الوحيد الأبعد أثرا ، هو الرغبة فى الحصول على المتعة وتجنب الالم ، وأن الالم والمتعة هما النهايتان السلبية والموجبة لتطور تدريجى فى الشعور ، وان حالة الشعور التى يطلق عليها السعادة هى بذاتها تلك التى يطلق عليها لفظ المتعة . ويثير الافتراضان الاخيران بعض الصعوبات : فالاحساسات التى تسمى آلاما ليست مجرد سلب بسيط للاحساسات المسماة متعا ، كما ان الشعور بالانشراح Pleasentness والتكدر Unpleasentness ليس كالشعور المسمى متعة والما ، وانمشاعر الانشراح هذه وعكسها ليست كحالات الشعور المسماة بالسعادة وبالشقاء . ان ولاس يدلل على هذا بما توصل اليه علم النفس التجريبى فى اختباراته احساسات الالم وتغايرها عن مشاعر الكدر . ففى اجزاء معينة مناجسادنا ثمة اعصاب تتصل بمراكز الاحساس بالالم واخرى تنتج احساسات المتعة ، وجنبا لجنب هذه الاحساسات يوجد احساس الالم ليس ضدا له او نقيضا فكأن الاختلاف هو اذن اختلاف فى النوع قبل اى شيء .(١٠) ولم يكن من المستغرب ان يربط ولاس ذلك بما نجده عند ارسطو ، فكما ان السعادة بهذا المفهوم كانت المادة الموضوعية لاخلاقياته فهى لم تكن مجرد خير في ذاتها ولكن مرشدا كافيا للحياة الاجتماعية .. واذا كان تمييز ارسطو بين المتعة والسعادة ، واعتقاده ان

(١٠) The Great Society. (op. cit) P. 103

السعاده سوافر للانسان الذى تدربت ارادته في بيئة دولة منظمة تنظيما جيدا هما ما جعلا بوحيده السعاده والخير الاجتماعى امرامقبولا، فان النفعيين ماكادوا يوحـدون المتعـة والسعادة حتى جوبهوا بهوة منطقية لم ينجحوا فى ملئها بين مبدا اللذة السيكولوجى ومبدا اكبر قدر من السعاده لاكبر مجموع كاساس للتنظيم الاجتماعى .(١١) ذلك اننا اذا قبلنا القضايا القائلة بان السعاده هى المتعة وان المتعة هى الخير الوحيد ، فان مبدا اكبر سعاده لاكبر مجموع يثير بالضرورة سؤالا عما اذا كان لنا ان نتوقع أن كل انسان سوف يكون موجها فى عمله الاجتماعى برغبتهالجارفة فى خير اقرانه ؟ وقد فشل بنثام في حل هذه المسالة حلا مرضيا ، ذلك ان اكتشافه المتعة باعتبارها الخير الانسانى الوحيد ، وايضـا رغبته في نشر هذا الاكتشاف ظهرا له وكانهما جانب من كشف او منظور واحد ، ومن هنا كان ايمانه باستحالة ان يقدم احد على فعل ما دون أن ياخذ فى اعتباره كمية السعادة التى تنتج عن هذا الفعل والا فسوف يكون مثل هذا الشخص غبيا أو معتوها .

***

صحيح ان وضعية كونت Comte قـد انكرت منذ البداية مبـدا بنثام القائل بان الانسان يفضل سعادته علىغيره من الكائنات معتبرة ان الحقيقـة الاساسية فى الطبيعـة البشرية هى ذلك القدر من الحب love الذى يستشعره الانسان تجاه الآخرين . ولكن من وجهة نظر ولاس فان كونت لا يكاد يختلف هنا عن بنثام من حيث ان « العقلية » ذاتها تربط بينهما ، فهو مثل بنثام جعل كل فعل انسانى نتيجة لبحث عقلى يرتبط في الانسان بالبحث عن الوسيلة لارضاء غايةمعينة ، وكل ما فى الامـر ان الغاية او القوة الاجتماعية التى وصفها بنثام **بالمتعة** قد تغير اسمها عند كونت فاصبحت **الحب** . وكما عبر كونت عن ذلك « فالضرورة لكى نحدد بدقة الموضع الذى يشغله العقل والذى يشغله الوجدان في تركيب الطبيعة البشرية ووظيفة المجتمع.. نعود الى تقرير ان التعاطف « الحب » لا بد وان يكون النقطة المحورية فى الموضوع .. اما الوضع الوحيد الذى من اجله يتكيف العقل باستمرار قائمـا لكى يصبح خادمـا للمشاركة الاجتماعية .. »(١٢) لقد فشلت الوضعية فى ان تكسب لنفسها شيئا من الاثر الذى مارسته او خلفته البنثامية ، والسبب هو طبيعة عقل كونت ذاته التى يصفها ولاس بانها لا وضعية بالمرة « فكونت عندما يتحدث عن التاريخ لا يستطيع المرء ان يتاكد ما اذا كانت قوانينه تعميمات يستخلصها من حقائق مسجلة او انها قضايا تقوم على احتياجات اخلاقية افتراضية .. » (١٣)

وبمثل هذا الروح النقدى مضى ولاس يعيد تفسير مناهج سيكولوجية الجماهير كمـا عكستها نظريات **تارد** و **باجت** مركزا انتقاداته على مفهوم التقليد او المحاكاة الذى اعتبر مفهوما محوريا في فلسفتيهما . ولقد تصـور والتر باجت الانسان كحيوان قطيعى ، وذهب الى ان الانواع القطيعية لا يدوم بقاؤها الا لان افرادها تقوم بالفعل نفسه بطريقة مشابهة ، اى ان هناك غريزة تقليد عامة تهمل نسـخ الافعال ومحاكاتها . وبالقياس نفسه اقام باجت جانبا من تحليله الاجتماعى على غريزة التقليد هذه وذلك على اعتبار ان «استعداد»

---

(١١) Ibid. P. 106.

(١٢) Comte, A; Positive Philosophy (English Translation) 1975' Vol. I P. 11.

(١٣) The Great Society (Op. Cit) P. 116.

الانسان لأن يقلد ما أمامه يعد أقوى جانب فى طبيعته .. » (١٤)

وهكذا الحال ايضا بالنسبة الى تارد ، ففى تفسيره للفعل الاجتماعى عن رأى أن « القوانين العامة التى تحكم التكرار المقلد هى بالنسبة الى علم الاجتماع كقوانين الوراثة بالنسبة الى البيولوجيا ، وقوانين الجاذبية لعلم الفلك ، وقوانين التفير لعلم الطبيعة» (١٥) ويرى ولاس أن الموقف برمته يرتبط ارتباطا وثيقا بقضيته الاساسية عن العلاقة بين النزعات الانسانية والبيئة . فوقوع الاحداث الخارجية كما وقعت على مدى فترة التطور الطويلة قد نبهت الى تلك الافعال التى كان من المحتمل أن تؤدى آنذاك الى حفظ النوع، فأية غريزة معينة قد أصبحت تثار في ظروف بذاتها استجابة لمؤثر بعينه . ولكن بدلا من أن يدرك باجت وتارد ذلك ، فقد مال كلاهما الى تبسيط المسألة تبسيطا زائدا لا بقولهم أن الاستجابة لمؤثر يثير الخوف مثلا قد تكون مثيرا ملائما لهذه الغريزة فى المستجيب ، وانما بقولهم انه نزولا على وجود غريزة تقليد عامة فان مرأى الجرى يسبب الرغبة في الجرى ، او أن صوت الصياح يسبب الرغبة فيه .

وعلى هذا النحو فقد استطاع أن يقدم لنا موقفه الخاص من قضيتهم الاساسية بصدد الطرق التي يستجيب بها الانسان غريزيا لوجود اقرانه . والواقع انه لم يقف عند حد تساؤلهم عن مدى اختلاف خصائص هذه الاستجابات ، شعورية كانت أو لا شعورية اذا ما أثير الانسان بواسطة جماعته ، عنه مما لو أثير بفرد واحد أو أفراد ، ولكنه تجاوز ذلك الموقف الى بحث ما اذا كان الشعور أو الفعل الناتج عن وجود عدد من الاقران فى مجال الاتصال المباشر لحواسنا مما ينتج كذلك بسبب هذه الاعداد الضخمة الذين نقرأ أو نسمع عنهم ولكنهم لا يثيروننا اثارة مباشرة . ويرد على ذلك مؤكدا ان العمل التعاوني الذى يمارسه الناس في المجتمع يرجع لا الى غرائز التقليد والمشاركة والايحاء البسيطة الميكانيكية كما افترض ذلك الاجتماعيون الداروينيون ولكن الى التأثير الناتج فى كل كائن من جراء علاقته بأقرانه الآخرين . واذا كان بعض الاجتماعيين قد ذهبوا الى استحالة وجود عاطفة تتجاوز نطاق حواسنا ، معتمدين فى ذلك على أن ابسط اشكال الحقائق هي تلك التي تأتي الينا مباشرة من خلال حواسنا كما عبر عن ذلك لسلى ستيفن بقوله « ان يكون الناس اخلاقيون لمجرد الرغبة في منح أكبر سعادة لاكبر مجموع أمر مستحيل .. ولكن مايرشد الناس دائما هو علاقتهم الشخصية بالدائرة الضيقة التى يؤثرون فيها حقيقة » (١٦) فقد اعتقد ولاس ان مثل ذلك القول يتضمن خطأ مبالغا فيه : فصحيح ان الاثر الذى يأتي من خلال الحواس يكون أشد عنفا مما لو كان مصاحبا بالتخيل او الذاكرة ، ولكن حتى هذه الحقيقة لم تمنع شعراء من امثال شيللر من أن يرسلوا قبلاتهم للعالم أجمع معبرين بذلك عن حب حقيقي حتى لأولئك الذين لا يدركون وجودهم الا بخيالهم .

وترجع اهمية هذه الملاحظة السابقة الى انها تقوده الى تحديد موقفه من مشكلة السلام والحرب . ويعترف ولاس صراحة بأن حزب الحرب مازال يحتل مكانة لها نفوذها بفضل مساندة كثير من الحججالتي تعتمدعلى فروض

---

(١٤) Bagehot W.: Physics and Politics (Edition of 1906) P. 92.

(١٥) Tarde, G; Laws of Imitation (English Trans.) by; Parsons p. 78.

(١٦) Stephen, L; The English Utilitarians. Vol. II. P. 329.

وتعميمات بيولوجية وسيكولوجية ، وكلهـا تؤكد أن الحرب هي قانون العـالم المتحضر مثلما هي قانون العالم غير المتحضر . ويعني هذا ضمن ما يعنيه أن لا سبيل اذن للتحكيم فى المنازعات سـوى القتال . ولكن اذا ادركنا أن الافراد قد أصبحوا اليوم يحلون مشـاكلهم عن طريق المحاكم بدلا من اللجوء الى المبارزة كما كان الحال قديما ، نبين أنه لا يقوم شيء يحول دون أن تتبع الامم الاسلوب نفسه . وحتى اذا قيل ان الناس لم يلجأوا الى قاعات المحاكم الا مضطرين تحت ضغط القوة فان هذه القوة ذاتها لم تنتج الا عن آلاف القرارات الحرة التى شارك الناس فى صنعها .

أما القول بأن الحرب ضرورية وأن السلم أمر مستحيل من الناحية السيكولوجية فهو بدوره قول يتضمن تقديرا مبالغا فيه . انـه قمة ذلك الاتجاهالايديولوجيالذى يجد أساسه فى النزعات والحقائق السيكولوجية التي تؤدى الى الحرب ، والتي غذتها مسلمات أنبيـاء القومية ودعاتها من أمثـال مازينى وبسمارك القائلة بأن الدولة لا يمكن أن تزدهر الا اذا كانت مركبة من أفراد متجانسـين . واذن فيلزم البحث عن أساس آخر جديد يحـل محل هذا الاساس فيصبح الوعى بالتغـاير والتنوع القومي بدلا من فكرة التجانس العقلى والمدى التي كانت مسيطرةعلى عقولالسياسين فى منتصف القرن التاسع عشر . ففى ضوء هذه النظرة الجديدة سيكون فى المسـتطاع الاقتراب من مشكلة الحرب والسلام بمنظار مغاير (١٧) .

• • •

التفكير الاجتماعى :

كما أن **كتاب الطبيعة البشرية**فىالسياسة كان افضـل مدخـل لتناول تفكـير ولاس السياسي ، فان الوقوف على معالم تفكـيره الاجتماعى يتهيأ كأفضل ما يكون من خـلال كتابه « المجتمع العظيم » الذى أشرنا اليه من قبل وكذلك كتابه « تراثنا الاجتماعى » الذى الفه فى عام ١٩٢١ . فكلاهما كتب وهـو فى أوج نضجه العقلي ، كما أن الكتابين يدوران كلية حول النظرية الاجتماعية ومشاكل المجتمـع الصناعى الحديث .

ولعل احد الدروس الهائلة التي لقنتها الداروينية لجـراهام ولاس ولمعاصريه مـن المفكرين السياسيين والاجتماعيين هو تأكيدها الزائد على التصور القديم للانسان بوصـفه حيوانا . فالانسان سواء كان حيوانا سياسيا كما أصر على ذلك أرسطو ، أو ارقىالحيوانات، كما نادى بذلك هربـرت سـبنسر فى العصر الفيكتورى ، لا يعـدو أن يكون حيـوانا أولا وأخيرا وليس كائنا عاقلا صرفا يعتمد اعتمادا كليا على عقله وفى كل الاوقات . ومن ثـم فلابد فى المحـل الاول أن توضـع غرائـزه وعواطفه وانفعالاته موضع الاعتبار ، وفى المحل الثاني ان يدرس بوصفه عضوا فى الجمـاعة الانسـانية كلها .

ولقد كان ولاس دائم التأكيد على نظرته هذه للانسان ، فهو قد ميز فيه بين قسمين: أولهما يتركب من كل ما يسـعي الانسـان للحصـول عليه دون ما يتعلمه عن الآخرين ، بينما يشـتمل ثانيهما على المعرفة والحيـل والوسائل والعادات التي تعتبر فى الاصـل اكتسابا شخصيا للافراد ، وينتقل من جيـل لآخـر بواسـطة عمليـات التعلم والتعـليم الاجتماعية ، وهو ما يطلق عليه لفظ التراث الاجتماعى Social Heritage الذى يختلف في مداه ومن حيث درجة الاعتماد عليه في الانسان عنه فى سائر الحيوانات الاخرى ، ذلك أنه فى أثناء تطور الانسان بالذات امتزجت كثير من التغيرات البيولوجية بناحيةالاكتساب

---

(١٧) Human Nature in Politics (Op. Cit) P. 282.

هذه ، بل واصبح الانسان ــ وخاصة بعدما ظهرت اللغة المتعارف عليها ــ يعتمد بصورة متزايدة على تراثه الاجتماعى الى درجة يصفها ولاس بأننا قد أصبحنا « طفيليين بيولوجيا على تراثنا الاجتماعى » (١٨) .

ولقد كانت الداروينية تؤكد مفهوما أساسيا لعملية التحول الاجتماعى والعوامل التي تكيف هذا التحول وتؤثر فيه ففسرت التطور الاجتماعى فى ضوء مبادىء الوراثة والانتخاب الطبيعي مؤكدة بذلك اهمية الحرب والصراع كعوامل رئيسية وسائدة . ولكن فى الوقت الذى سار بعض المفكرين (باجت مثلا) بالاتجاه البيولوجي بالمفهوم الداروني الى اقصى مداه فقد استطاع ولاس تجاوز هذا الموقف عندما تحددت نظرته الى الانسان كحيوان بنائي مدفوع بغريزة متوارثة الى أن يعيش مع اقرانه . وصحيح أن باجت حاول اقامة نوع من المصالحة أو التوفيق compromise بين الصراع والتعاون ، فذهب فى ضوء مبدئه الاساسي القائل بأن السياسة مسألة زمان كما انها مسألة مكان الى القول بأن التعاون الذى نلمسه فى المجتمع الحديث ليس سوى نتاج للصراع الدامى الذى كان في الماضى ، كما ان هذا التعاون بين أعضاء المجتمع ، ولئن كان بمثابة الأساس للحضارة الانسانية فهو لم يحدث الا من خلال سلسلة طويلة من الصراعات المستمرة . ولكن من الواضح ان هذا الموقف لا يعنى سوى أنه وضع مبدأ الصراع فى المقدمة وتجاهل بذلك الحقيقة التي اكدها ولاس وهى ان الانسان بوصفه حيوان قطيعي قد ورث ضمن ماورث بضعة غرائز معينة تدفعه الى صور طبيعية من تعاون الجماعة . فكانه قد اعتبر بذلك التعاون غريزة طبيعية حقيقية في الانسان وليست مظهرا عرضيا مصاحبا للتنافس والصراع : أو اثرا من آثار مرحلة تعاقدية اضطر فيها الانسان اليها فى احدى مراحل تطوره .

عند ولاس اذن صورتان ، أو بالاصح مستويان من السلوك : أحدهما السلوك الطبيعى (الفرزى) الموروث بيولوجيا ، وهذا لم يكن كافيا وحده لتحقيق وجود الانسان المتحضر حتى ظهر المستوى الثانى من السلوك المتوارث اجتماعيا . وفى هذا الاخير تدخل المجهود الذهنى والعضلى بدرجة ملحوظة . وتقوم المشكلة الاساسية فى القدر المطلوب من التوافق بين التراث الاجتماعى من ناحية ، والطبيعة البشرية التي لا توجد فى اية فترة من فترات حياة الانسان وجودا حقيقيا من ناحية ثانية ، كى يعملا بطريقة متسقة تزيد من تأثير العمل الاجتماعى التعاونى وتوجيهه . ومن هنا فقد كان من الضرورى ــ فى رأيه ــ القيام بمراجعة النظام الاجتماعى والبحث في طبيعته طالما ان قدرته على القيام بوظيفتي توجيه التحول الاجتماعى وتنظيم التعاون الاجتماعى تتحدد كثيرا فى ضوء هذه الطبيعة وبنائها .

• • •

نقد الدولة

منذ أن نادى أفلاطون بأن العدالة ليست حكم الاقوى ، أخذ الناس يصدرون حكمهم على الدولة بناء على حكمة الاهداف التي تعمل على صونها وحمايتها . ويمكن القول بأن الدول الصناعية اثناء القرن التاسع عشر قد تبنت وسيلتين هما: اولا الدولة الديموقراطية التي تقوم على الاقتناع بحكم الاغلبية واساليب العمل البرلماني ، وثانيا تراكم راس المال في المؤسسات والاتحادات والتعاونيات . ولكن

Our Social Heritage (Op. Cit.) P. 19.

(١٨)

على حين تبين ان الديموقراطيــة تضــمنت تشكيل الاحزاب القومية والتخصص واحتراف العمل السياسي بكل ما ينطوى عليه هذا من اصــطراع ومســاوىء ، فقــد أدى اتحــاد الرأسماليين فى شركات مساهمة الى التوريث وتراكم الملكية تراكما جامدا فى يد طبقة واحدة. ونتيجة لتعثر كل من الوســيلتين بدات فى انحاء كثيرة من العالم حركة نشطة تجمعت فيها بالتدريج الطبقة الكادحة الواعية ومــن تعاطف معها من المثقفين والحرفيين ، متحولين جميعا الى صورة من صور الاشتراكية النقابية أو الوظيفية ، بهدف خلق مجتمع مهنى كأداة لاخضاع كل من الديموقراطية والراســمالية على السواء . وكان طبيعيا أن يصاحب ذلك تغيير أساسى فى النظرية الاجتماعية . وقــد تساءل ولاس عما اذا كان خلق مثــل هــذا المجتمع المهنى ، وتدمــير — او على الاقل — — اضعاف الديموقراطية الاقليمية بصــورة خطيرة مما يساعد على ايجاد النمط الطيب للمعيشة .

ولعل ابرز ما يتميز به التنظيــم النقــابى للمجتمع بصفة عناصر هي اولا الاصرار على مايسمي (ادارة المنتجين) . فالعمال بوصفهم منتجين يجب أن يتولوا ، لا الادارة فى المجال الاقتصادى والصــناعى فحســب ، ولكن في المجال السياسى كذلك . وثانيا العداء الصريح للدولة باعتبارها نظاما برجوازيا . فالدولــة ليست اداة للاســتغلال الراسمالي للمجتمع كما هى الآن فحسب، بل انها بطبيعتها الذاتية ســتظل طبقة وسطى فى مجتمع الغد ، كمــا انها باعتبارها تنظيما مركزيا أميل الى الروتين وينقصها الخيال والمبادأة ، على حين تؤدى ادارة المنتجين الى حرية العمال وكفاية الصناعة. وثالثا ميل واضح الى اقامة التنظيم الاجتماعى على اصغر وحدة صناعية وهو ما يعتبر في الواقع اهم ما يميز المذهب النقابى فى شكله النموذجى .

الدولة اذن ايا ماكانت وظيفتها لا تعدو أن تكون اعظم التجمعــات او المؤســسات فى المجتمع ، وبالتالي فليس ثم ما يمنع اطــلاقا من اعتبارها جزءا من الجهاز الادارى يمكن الغاؤه بمجرد ابتكار جهاز يفوقه ويفضله . والواقع أنه اذا صح هذا التشخيص الــذى تسوقه النقابية لطبيعة الدولة ووظيفتها فــان نتيجته الحتمية هي سقوط ادعائها للسيادة على الارض ، وتحــطيم الحجج التي طالمــا اســتخدمها الهيجليون للبرهنة على وجــود شخصية للدولة فوق شخصيات الافراد الذين يكونونها وتعلو عليها . فالى اى مدى يمكن اذن قبول هــذا التصــور وتحطيم الدولة التقليدية القائمة التي تبناها الجميع تقريبا ؟

ان المجتمع الصناعى الحديث يقتضي تنظيما اداريا وفنيا بالغ الدقة والإحكام . ومن المسلم به أن الدولة تمارس اليوم نشاطا اقتصاديا متصلا ومتزايدا . والملاحظ أن هذا النشاط يطابق نشاط الدولة المتسلطة والدولة الديموقراطية ســواء بسواء ، ذلك على الرغم من ان المبادىء التركيبية مختلفة فى كل منهما، فهل يكون هذا الاختلاف حيويا كما يبدو ؟

ان اى شكل للتسلط أو الطغيان يسعى الى تبرير وجوده عن طريق واحد من ســبل ثلاثة فهو اما ان يدعى قيامه بموجب حق آلهى، أو ان يدعى الحكم لصالح المحكومين بموجب ارادتهم الحقيقية ، او أن يدعى تمتعه بموافقة هؤلاء المعلنة أو المضمرة . واذا كانت أحداث التاريخ قد اثبتت زيف الادعاء الاول فيتبقى

اذن الادعاءان الآخــران المتضمنان بصورة أو بأخرى موافقة المحكومين . ولكن ولاس يلاحظ أنهما يقومان على المبدأ نفسه الذى تبرر به الدولة الديموقراطية أيضا وجودها وان كان الخلاف الاساسى هو ان اية نظـرية للدولة الديموقراطية سوف تبقىعقيمة ان لم تتضمن اعترافا صريحا بالحقوق السياسية الفعليــة وبحق أعضاء الدولة فى ترجمة هذه الحقوق فى عمل تعاوني شامل . ومع أنه قد يبدو أن التنظيم المهنى أقدر على تحقيق ذلك من حيث انه ينظر الى الافراد على أنهم متباينين مؤهلين لســبل مختلفــة من العيش وليس كقوائم متوحدة بنموذج معين وهذا في ذاته مســألة حيوية ، ومن حيث أن الميزة الكبرى للدولة هى تأكيدها للاختلافات أكثر منه للتشابه بين الافــراد ، الا أن التمعن فى شــكل التنظيم الاجتماعى القائم على المبدأ الوظيفي يكشف بدوره عن وجود عناصر معوقة تشترك فيهــا أنواع المهن المختلفة . فالعقل المهني يبدو – من ناحية – عقلا محافظا ، وقد يمثل هذا عقبة امام ما يتطلبه الانتاج الضخم من تغييــر وتطوير . ومن الناحية الاخرى ، فاذا كانت عملية ادارة المصــانع أو التجارة تعتمــد على الانتخابات في دوائر انتخابية تشتمل على كل الصناعات ، فالأرجح انهذه الانتخابات سوف تصبح بدورها مسألة مهارة متخصصة ، بــل ان شيئا لن يحول دون أن تحاول النقــابية احتكار الانتاج فى صــناعات معينة لخــدمة افرادها وفى هذا ما فيه من تهــديد بانقلاب الامور الى فوضى مهنية قد تفوق الفرص أمامها لنهب المجتمع فرص المخدوم الرأسمالي نظرا لكمال احتكارهم للانتاج .

لقد تتبع ولاس هذه الاتجاهات جميعها ببراعة ملحوظة فى كتابيه ((**المجتمع العظيم**)) و ((**تراثنا الاجتماعى**)) واكد انها ترتبطجذريا بالعديد من المسائل ذات الطبيعــة الجــدلية العالية كمسألة العلاقة بين الحكومة المركزية والتنظيمات النقابية . وكما انها تثير مســألة تحديد مناطق السلطة للمستهلكين والمنتجين كل منهما بالنسبة الى الآخر فيكل منالسياسة والصناعة فهي تثير بالدرجة نفسها مسألة ما اذا كان ضروريا – بداءة – لأى مجتمع على هذا النسق أن يحتفظ بشكل من أشــكال السلطة المركزية يحملولو بعض الشبهبالدولة الموجودة .

لقد كان ولاس يرى – وهو يتفق فىذلك مع النقابية – ان الدولة قد نمت الى حد كبير لتمثل او تعبر عن ارادات الافــراد تعبــيرا صحيحا ، وان القوى التى تعمل فى المجتــمع قد أصبحت شديدة الاتساع وبناء الحــكومة شديد التعقيد والعوامل التى تحدد الحوادث متشابكة لدرجة اناصبح الناس أبعدمايكونون عن حكمها . والواقع انه فى ضوء هذا يســهل فهم ما يبدو فى بعض آرائه من تعاطف مــع النقابية . فلقد كان يعتقد أنه اذا اريد انعاش ثقة الناس فى العمل الاجتماعى فلابد من اعادة توزيع وظائف الدولة ، بمعنى ان تتهيأ للفرد امكانية التحاقه بالقوى التنفيذية التى تهتــم بكل من الانتاج والادارة . واذا كان قد انتهى صراحة الى ان الاشتراكية النقــابية ليست قادرة بذاتها – الآن على الاقل – على ان تكون اســاسا كافيا لارادة التنظيــم فى المجتمــع العظيم (١٩) فان هذا الوضع بذاته يســتوجب – فى رأيه – القيام بتحليل جاء وتمتد آثاره

(١٩) Ibid, P. 154.

لتشمل كل التنظيمات الارادية التى يمكن للعمل التعاونى أن يتم من خلالها ، وبشرط الا يكتفى فيه بمجرد تصنيف أشكال التعاون الثنائى الذى يقوم حاليا، وانما يجب أن يذهب ابعد من تصور حكم الغالبية البسيطة وحقوق المهنيين واصحاب الملكية الشرعية . وعلينا فى النهاية أن نختار بين أن نعيش فى نطاق ضيق، أو أن ندفع ثمن مزايا العيش فى المجال الواسع قلقا مستمرا ، بل ان الجهود فى سبيل اختراع تنظيم ارادى افضل مما هو موجود حاليا ستظل دائما شيئا يستحق أن يبذل من اجله كل عناء ، فذلك بالتأكيد اكثر فعالية من مجرد الاعتماد على أى مبدأ أوحد سواء كان مبدأ التمثيل أو الملكية أو المهنية .

●●●

التصور الاشتراكى للملكية :

يكشف تحليل ولاس للمجتمع الراسمالى عن اعتقاده بصعوبة حدوث تغيير حقيقى فى هذا المجتمع طالما ظل التناقض فى اسلوب الانتاج الراسمالى قائما بين المسحة الاجتماعية للانتاج — من حيث أن العمال فى مجموعهم يقومون به — وبين صورة الملكية الخاصة لأدوات هذا الانتاج .

ومن الناحية الاخرى فلعله قد وضح لنا الآن من خلال تحليله لبعض التصورات والاتجاهات الاشتراكية السائدة أن الاشتراكية لا تقوم عنده على مسلمات أو اشياء نهائية ، ولكنها تقبل حقيقة أن المجتمعات تتحول وتتغير ، ومن ثم يستحيل على نظرية اشتراكية مؤسسة على ظروف ماضية أن تبقى دون ما تغيير أو تحوير ، وهكذا انتهى الى ان المفاهيم الاشتراكية تحتاج الى نظرة جديدة لتكون اكثر اتساعا وتوافقا والظروف المعاصرة للمجتمع العظيم .

ولقد كانت الماركسية فى العقود الاخيرة من القرن الماضى تمثل أملا للكثيرين يطلون به على سعادتهم وتحطيم سجنهم القاتل تحت سيطرة القوى الراسمالية . ومع انه يمكن القول بأن ذلك كان بمثابة اعتقاد عام شارك فيه الجميع ، فان ولاس على النقيض من ذلك قد شك فى أنه تحقق شىء من كل هذا ، فالفرد مازال مضطرا لبيع عمله للراسمالى الذى يمتلك وسائل الانتاج . بل ان التجربة ذاتها لكثير من الدول فى أرجاء كثيرة من العالم منذ أواخر القرن الماضى وبدايات القرن العشرين قد سارت فى اتجاه مختلف عن الفرضية الماركسية القائلة بتهيئة الظروف الموضوعية للاطاحة بالنظام الراسمالى عن طريق الثورة الحتمية لطبقة البروليتاريا نتيجة للتناقض الاساسى الذى قالت الماركسية بوجوده فى قلب المجتمع الراسمالى .

والواقع أن ولاس ، وهو أحد الفابيين الاربعة الكبار ، كان امينا للغاية مع النظرة الفابية التى رفضت صراحة الموقف الماركسى فى الصراع الطبقى ، وذهبت بدلا من ذلك الى تبنى وجهة نظر تثق بعملية النمو الطبيعى البطيئة فى التمهيد للتحول الاجتماعى ، وذلك عن طريق نشر الاشتراكية بشكل تدريجى بواسطة الاصلاحات والتاميمات ، واخضاع المصانع والمؤسسات للمجالس البلدية كيما تتحول الدولة الى دولة خدمات عامة . واذ اعتبر ان الديموقراطية المحدودة لابد وأن تكون الخطوة الضرورية نحو الحياة الأفضل فان هذا لا يكتمل الا بتدخل الدولة فى المجال الاقتصادى على وجه الخصوص ، فالاشتراكية فى النهاية

هي « حركة نحو المساواة الاقتصادية تتحقق عن طريق الديموقراطية » (٢٠)

. وليس من شك فى أن الملكية هي حجر الزاوية فى النظام الاجتماعى ، ولا يستطيع اى من انظمة الحكم ان يترك موضوعها من غير تحديد لمعاله وتبيان لطبيعة دورها فى المجتمع. وقد اعتقد البنثاميون فىامكان تحسين مقدرات الانسان عن طريق اصلاح النظم الاجتماعية وشاركهم فى ذلك الفابيون بوجه عام . ولكن بالنسبة الى ولاس فقد كانت المسالة تنطوى على مشكلة من نوع معين تقوم فى الوسيلة ذاتها لتحقيق هذا الاصلاح ، فعلى حين اراد البنثاميون ترك علاقات الملكية كما هو فقد رفض ولاس ذلك صراحة ، وهدف بدلا من ذلك الى تغيير شكل هذه العلاقات ، الامر الذى كان يغذيه باستمرار شكه المتزايد فى امكانية التعاون مع الرأسمالية ، خاصة وقد أثبتت الاحداث والتغيرات ، بعد الثورة الصناعية ، انه لا النظرية التى سادت خلال العصور الوسطى عن طبيعة الثروة ، ولا نظرية لوك فى الملكية أو التفسيرات التى خرجها المفكرون منها كانت قادرة على الصمود . فاذا اضفنا الى ذلك حقيقة انه مع تزايد اشتداد عود الطبقات العاملة ونمو الاتجاه الاشتراكى، كان يزيد الميل كذلك الى مناقشة المسالة امكن فهم الدافع الحقيقى لمحاولة ولاس التصدى لمسئولية تصوير علاقات الملكية فىالاشتراكية. فكيف اذن نظر ولاس الى الملكية ومن خلال اية حدود ؟

ان الحقيقة المجردة بأن هناك غريزة للتملك قد دفعت ولاس الى موقف واضح . فطالما ان هناك تسليم بوجود هذه الفريزة فالاجدر أن نسلم بفائدة وجود نوع من الحوافز لدى الافراد يتماشى واياها . وبذا فتصبح الملكية الخاصة حقا لهم ، وان كان وجود هذا الحق لا يعنى أن يكون وسيلة لاستغلال المجتمع او مساندة النظام الراسمالى وتقويته . والواقع أن ولاس يؤكد هنا الطابع الاجتماعى الذى يصبغه على هذا الحق . فالملكية الخاصة لها وظيفة اجتماعية ويجب أن تساهم مساهمة فعالة فى بناء المجتمع الاشتراكى المنشود وفى تطويره ، ومن ثم فيجوز وجودها طالما كانت مرتبطة بجهد الأفراد ونتاج عملهم ، بل انها تتفق والعقل حين تكون حاصل الوظيفة . وان كان من المهم ــ وذلك من الناحية الأخرى ــ القول بأن ولاس كان أبعد مايكون عن أن يطلق حق الافراد فى الملكية كوسيلة للاشباع الذاتى الى اقصى مداه ، أو انه اراد تقسيم الملكية جميعها بالتساوى بين الافراد ، فالواقع أن هذا الحق مثله مثل حق الحرية ليس مطلقا ، ولكن يستلزم الأمر وجود نوع من التوازن بين الفرد والمجتمع ، فلا يطغى الفرد وتسيطر فئة قليلة على مقدرات المجتمع ، ولا أن يسيطر المجتمع على نوازع الفرد الانسانية فيهدر كرامته ويمحو ذاتيته ، فالملكية هنا هى ملكية غير مستقلة ، ان صح التعبير ، وتضطلع بوظيفة اجتماعية تسهم فى تحقيق المصلحة العامة .

● ● ●

الادارة الديموقراطية للصناعة :

بالنظر الى معنى الاشتراكية عند ولاس باعتبارها تخصيص انتاجية الدولة للوفاء بالحقوق الطبيعية للانسان فقد اعتبر ان كفالة

(٢٠) Fremantle, Anne; This Little Band of Prophets. (The British Fabians). A Mentor Book 1960. P. 10.

الوصول الى هذه الغاية من أجـل ان ينجح المجتمع العظيم فى توفير أكبر قدر ممكن مـن السعادة لأفراده ، ابرز مشكلات المجتـمع الصناعى .

ولقد كان التصور الاشتراكى يستهدف اساسا – على الاقل – فى صورته الاصلية – ازالة التناقض بين الطابع الاجتماعى لعمليـة الانتاج والطابع الفردى لملكية الثروة ، وذلك بتملك المجتمع عن طريق الدولة لادوات الانتاج . ولكن ما لا حظه ولاس ان مشكلة ادارة هـذا الانتاج قد أصبحت اكثر تعقيـدا ، كما ان الوسيلة التى يمكن بواسطتها كفالة سعادة العاملين قد أصبحت هامة للغاية بعد ما صارت العنصر الذى لايكفل فقـط استمرار نجـاح هذا الانتاج وتقدمه ، بل وتجنيب المجتـمع العظيم كل ما قد يعترى علاقاته من مظـاهر التوتر والصدام . فهناك اذن علاقة وثيقة بين شكل الصناعة الحديثة وبين الهدف النهائى لهذا الشكل ونقصد به انتاج السعادة لمجموع العاملين .

ان وظيفة الدولة الاشـتراكية هي أن تهيىء لكل اعضائها ، بصرف النظر عن طبقته الاجتماعية ، فرصة متساوية لتنمية شخصياتهم كما أن مصلحتها فى النظام الصناعى هي حماية كل من المنتج والمستهلك على حد سـواء . وذلك على اعتبار أن النظام الصناعى ينبغى أن يستهدف الوفاء بمبادىء العدالة فيـوفر للعاملين حياة لائقة مطمئنة ، وأحوالا معـقولة وفرصا كاملة للمشاركة فى تقرير الاحوال . فهل نجح التخطيط الاشتراكى للصناعة فى تأكيد هذه العلاقة الحيوية بين المجتمع العظيم والسعادة الانسانية ؟ واذا كان العامل فى ظل النظام الراسمالى قد عجز عن الاهتداء الى ذاته تحت سيطرة الجهاز الانتاجى القائم فهل نجحت الديموقراطية الصناعية فى أن توفـر للعامل حرية حقيقية أم مازالت الحواجز تقوم بينه وبين ذلك ، فيظل بالتالى مجرد أداة او وسيلة لهدف ابعد كما هو الحال تماما فى النظام الراسمالى ؟ .

وكمبدأ أسـاسى مسـيطر فقـد عنت الديموقراطية الصناعية كل مايقصد بكلمات « علاقات العمل الطيبة » . ولكن اعلان هـذا المبدأ لم يمنع من السقوط فى الوضع نفسـه الذى تردت فيه الصناعة الراسمالية من حيث الانسياق وراء الرغبة الجـارفة فى التفـوق الانتاجى فتكررت نتيجة لذلك الكثير من المشاكل والاخطاء التى يعيشها النظام الراسمالى وهو يسعى الى الغاية ذاتها .

ان خضـوع العمليـة الصناعية لنظام ادارى متسلط يقوم على مبدأ الادارة العـامة مما يهيىء السبيل الى سيطرة كبار رجـال الادارة ، والاغلب هنا أن يتحول العامل الى وسيلة فحسب ، وليس الى غاية فى ذاته . كما أن هذا الوضع يلقى ولا شك بعبء وظيفة التفكير على عقول معينة مما تتوارى معه قدرات الآخرين وامكاناتهم ، وكله يؤدى الى التقليـل من شعور الافراد بحرياتهم التى يعتبرها ولاس شرطا جوهريا لازما للسـعادة . واذا كانت الراسمالية قد نجحت الى حـد ملحوظ فى امتصاص التناقض بينها وبين الطبقة العاملة لخدمة اغراضها ومصالحها فينبغى على النظام الاشتراكى أن ينجح فى الابقاء على جواهر المبادىء الاصلية التى بشرت الماركسـية بها ، وهى تؤكد وجود الفرد وتعلى من قيمته . وحـين ندرك الفائدة التى يمكن ان نجنيهـا من وراء حقيقة ان الانسـان الذى يناسبه العمل المعين الذى يؤديه سوف ينتج فيه أكثر بكثير مـن

انسان يكون غير مناسب لعمله سواء بالمزاج او التدريب او بكليهما معا ، فسوف يكون ذلك خطوة اساسية لزيادة التمتع بالعمل الصناعى الحديث خاصة اذا تهيأت لاظهاره سياسات رشيدة تتضمن قدراأكبر من التوافق بين مناهج العمل والنموذج الانسانى العام ، وتنبنى على فهم اعمق لطبيعة التعاون الاجتماعى الذى يخلقه الاقتصاد المادى من ناحية ، والحب الاكثر ايجابية وتدفقا للعمل الذى يقوم به الانسان من ناحية ثانية .

● ● ●

امكانات التقدم :

لايكتفى ولاس بمجرد تشخيص مشاكل المجتمع العظيم او تقرير ان الوضع قد اوشك على أن « يخرج من يديه » ولكنه يعرض تصوراايجابيا لمقومات التقدم وامكاناته اعتقد انه يساعد على اقامة شكل مرض للتنظيم الاجتماعى . ولقد اعتقد ولاس ان افظع التهديدات لسلطة المجتمع وتماسكه هى تلك النزعات التى أصبح يمارسها الكثيرون من الراسماليين ممن يوجهون قوى اجتماعية لها اعتبارها دون أن يحاولوا صياغة اى هدف اجتماعى . وعلى حد تعبيره هو نفسه « انه تأكد لنا جميعنا فى عام ١٩٣٢ أن حكم رجال الدولة والاداريين قد فشل فى حماية حضارتنا الحديثة من الغموض السياسى والارتباك الاقتصادى والتهديد بحرب مميتة اشد بشاعة من تلك التى شهدتها البشرية فى عام ١٩١٤ » . (٢١)

وترجع خيبة الأمل فى رايه الى عاملين اثنين هما **أولا** فشل الافراد والأمم فى استخدام الاختراعات والاكتشافات من اجل الخير الاجتماعى . **وثانيا** النمو غير المتسق للعلم المتخصص ، اذ ظل العلماء يرفضون باستمرار قبول مسئولية النتائج الاجتماعية لاعمالهم ، وكثيرا ما كشف تاريخ الحضارة عن ان العلم لا يستخدم فقط كقوة بناءة ، ولكنه قد يكون شديد التدمير كذلك ، الا اذا ارشد بفلسفة اجتماعية سليمة واصطبغ بملامح اجتماعية واخلاقية سامية .

● ● ●

الاخلاق السياسية :

كان من الطبيعى ان تؤثر الاتجاهات الجديدة التى اشرنا اليها من قبل والتى اخذت تغير علم السياسة فى مجريات الأمور بوصفها هي أيضا قوى سياسية جديدة . ويرى ولاس ان خطوة اساسية للتقدم تقوم فى محاولة فهم ابعاد هذا التأثر ونتائجه ، خاصة فى ارتباطاتها الاخلاقياتنا السياسية وتلك التصورات والمفهومات التى تمثل مبادىء وقيم السلوك السياسى . ووسيلته الى ذلك القاء الضوء على العلاقة بين العملية ذاتها التى يشكل بها السياسى آراءه واهدافه ، وتلك التى يؤثر بواسطتها فى آراء الآخرين واهدافهم . طالما ان هذه العلاقة تمثل عنده اهم المشكلات الخاصة بالسلوك السياسى .

ولقد كان الديموقراطيون الأول ينظرون باستمرار الى التفكير المنطقى على أنه طريقة عمل العقل الضرورية عندما يواجه مشاكل تهدد مصالحه ، ومن ثم افترضوا أن المواطنين

(٢١) Wallas. G.; Social Gudgment, George Allen & Unwin, Ltd', London PP. 15, 16.

فى ظل الديموقراطية سوف يوجههم التفكير المنطقى بالضرورة عندما يستخدمون اصواتهم . ولكن هذا الافتراض لم يعد هناك ما يبرر التمسك به ، ذلك ان قدرة المرشح على التفكير المنطقى سرعان ما تتعرض مع تعمقه التجربة السياسية لنوع من التدريب الذى يباعد بينه وبين التقاليد الاخلاقية ، فهو سيدرك ان النجاح فى السيطرة على القوى السياسية انما يتوقف على مهارته فى ان يقدر العوامل المشتركة فى الطبيعة البشرية ، كما يتضح لديه انه لا يعتمد فى التأثير فى مستمعيه على عملية التفكير المنطقى التى قد يصل هو بها الى آرائه ، وانما من خلال نظرة اكثر واقعية تعتبرهم مخلوقات لا عقلية بحتة مكونة من مشاعر واحاسيس وعواطف وانفعالات يتعين عليه ان يفهمها ويسيطر عليها : ان الانسان فى الديموقراطية المعاصرة قد اصبح فى حاجة الى مزيد من المعرفة بذاته وما يقوم فيهما من نزعات . ومع انه لايعتقد فى كفاية هذا وحده ليترك آثارا لها فعاليتها ، لأن المعرفة بالذات ليس من المتوقع ان تنمو بالسرعة التى ينمو بها الفن السياسى فى السيطرة على النزعة ، فيكون الواجب اذن العمل على زيادة فعاليته باعتناق متعمد ومقصود لمفاهيم فكرية واخلاقية جديدة تهيىء لايجاد تصور اكثر انسجاما بين العقل والهوى ، أو بين الفكر والنزعة فى الدوافع السياسية . ويرى ولاس ان فكرة العلم Science الواعية فى مقدورها أن تتيح لنا ذلك ولكن شرط أن تتجاوز تلك المعارضة القديمة بين العقل والعاطفة ، أو أن العقل هو ضد الشعور ، فمصدر قوة فكر العلم كان دائما انها تمس مشاعر الناس وتستمد قوة دافعة للفكر من انفعالات الاحترام وحب الاستطلاع والامل اللا محدود .

واذا كنا نعلم أن هذا « التعلم » المتعمد للحقائق الفكرية والعاطفية فى طبيعة الانسان ما زال يتطلب قدرا زائدا من التفكير والملاحظة المنتظمين ، فمن الممكن التغلب على هذه الصعوبة ولو جزئيا بالعمل على نشر فكرة العلم الواعية ـ بالمعنى السابق ـ لتصوغ عقول وارادات الآخرين . فعندئذ سوف يحل مفهوم الانسجام بين الفكر والانفعال فى اعمق مناطق وعينا الاخلاقى ، ولن يكون السياسى قادرا على السيطرة على نزعات نفسه التى يدرك طبيعتها فحسب ، بل وسيكون بوسعه ايضا ان يفترض فى مستمعيه فهما لأهدافه . وبمثل هذا المجهود العقلى المتفتح يصبح الانسان خادما للطبيعة ، وسيدا لها فى وقت واحد .

القومية والعالمية :

كيف يمكن أن تؤثر هذه المعرفة الجديدة بالميول والاتجاهات فى العلاقات بين الدول والاجناس المختلفة ، واثر ذلك بالتالى فى امكانات التفاهم والتعاون الدوليين ؟

لقد أصبح المجتمع الدولى يضم عددا متزايدا من أعضاء الاسرة الانسانية ، وازاء هذا الوضع فقد تساءل ولاس عما اذا كان هذا الترابط بين الدول سيستمر فى الشعور أو فى الشكل الدستورى ، ام ان هناك من العوامل ما يؤدى الى تحديد المجال الجغرافى او العنصرى للتضامن السياسي الفعال ؟ ان اول ما يطرأ على الذهن بصدد هذه المسألة هو تصور ارسطو القديم لها ، فقد ذكر ارسطو ان الجماعة التى يصل عدد افرادها الى مائة الف نسمة لا تكون دولة مثلها فى ذلك الجماعة التى لايزيد عدد افرادها على عشرة آلاف شخص ، فاقليم الدولة يجب ان يكون « مرئيا ككل » بعين واحدة . واقام حجته فى ذلك على اساس من الحقائق التى يمكن قياسها من حواس الانسان والذاكرة البشرية .

ولكن هذا الاساس من الواضح انه لم يعد ممكنا قبوله . واذا افترضنا من ثم ان الدولة يمكن ان تكون اكبر من مرمى بصر الانسان أفلا نكون بذلك قد تركنا جانبامقياس ارسطو الحسى ،واصبح بمقدورنا التغلبعلى مجرد المشكلة الميكانيكية البحتة فى ان تخضع الكرة الارضية كلها لحكومة فعالة ؟ واذا كان قيام مثل هذه الحكومة العالمية مستحيلا ، أفلا تكون استحالتها راجعة لا الى حدود حواسنا وسواعدنا ولكن الى حدود قوى تعاطفنا وخيالنا ؟ (٢٢)

على هذا النحو واجه ولاس فكرةالقومية التى قامت بدور فائق فى نمو الوعي السياسى بأوروبا أثناء القرن التاسع عشر ، واكد على ضوء تجربة العقدين الأول والثانى من القرن العشرين استحالة قبولها بوصفها حلا لمشاكل هذا القرن ، ذلك أن تطورها قد ظهرت آثاره فى نطاق التوسع الاستعمارى كأوضح ماتكون.

ويؤكد ولاس اهمية تغيير منهج التفكير السياسى السائد حتى الآن كطريق وحيد لتجاوز النظرة القومية ولتدبير الشئونالعالمية من وجهة النظر الانسانية . ويرى أن البشر عليهم أن يتركوا جانبا الميل الى تقسيم المجرى اللانهائى للافكار والاحساسات الى طبقات وانواع متجانسة ، وذلك اسوة بما فعله الباحثون فى العلوم الاجتماعية عندما تعلموا بالخيال العلمى معالجة حقائق الطبيعةالمتنوعة دون التفكير فيها او النظر اليها كمجموعات متفرقة تتالف كل منها من أفراد متشابهين يضمهم مثال واحد . فبمثل هذا المنهج فى التفكير الذى يعترف بالتنوع يصير فى مقدور الانسان ان يتغلب على التعصب الاعمى لابناء الامة الواحدة ، وان يتجه بأفكاره الى ابناء البشر جميعا . فهل يستطيع الانسان حقيقة ان يكتسب بالتعلم عاطفة سياسية تقوم على ادراك التغاير فى الافراد وليس على تماثلهم ، فيتعلم بالتالى التفكير فى الافراد المختلفينالذين يكونون الجنس البشرى بأكمله ؟ هل فىمقدورنا ان نغفل ما قاله عنه مازينى انه مستحيل ؟ وهل فى استطاعة الفرد ان يحب تلك المئات من الملايين التى لا يراها أو يدرك وجودها الا بفكره وخياله ؟

ان احدا لا يتوقع الآن ان يتكون اتحاد من الكرة الارضية كلها ، او يتنبأ بثقة بأن هذا سيتم فى النهاية . ومع ذلك فان اعتقاد ولاس بأنمجرد الشعور بوجود هدف مشترك للجنس البشرى ، او حتى الاعتراف بأن مثل هذا الهدف ممكن ، سيؤدى الى تغيير معالم السياسة العالمية فورا . ولقد قيل ان القانون الدولى يعتبر اساسا كافيا للتعاون الدولى ، ولكن الملاحظ ان هذا القانون لم يحل عمليا دون وقوع كل ما يتعرض له العالم من كوارث وحروب . ومن هنا فاذا اريد له ان يكون اداة مرشدة للسياسة العالمية ، فيلزم أنيقوم على استقراء صحيح للخبرات والتجارب الانسانية مما يستلزم اخضاع فكرة القانون ذاتها لمزيد من التحليل .

ومن جهة اخرى فان المسالة الاقتصادية تلعب دورا رئيسيا كذلك . وكما يرى فان الامة التى يكون افرادها اقرب فيما بينهم للمساواة الاقتصادية ، تكون اكثر صلاحية لتحمل مسئولية التعاون الدولى من الامة

---

(٢٢) Human Nature In politics (Op. Cit.) P. 273.

المنقسمة الى اغنياء وفقراء أو الى بيض وسود ان اتساع الهوة والتمايز الاقتصادى والقومى بين الدول لن يؤدى الى عرقلة الجهود لاقامة التفاهم الدولى فحسب ، بل سوف يزيد من تعقيد رمز المساواة نفسه بما يعوق امكانية حدوث مثل هذا التفاهم . والواقع ان المنهج الوحيد للتعاون الدولى الذى ووفق عليه حتى الآن هو منهج المساواة النظرية الذى يعتقد ولاس انه يتضمن السيادة الفعلية للقوى على الضعيف بالتهديد المستمر بالقوة . وعلى ذلك فلكى يتحقق هذا التصور الذى يسوقه فيلزم توافر اساسين يتمثل اولهما فى فكرة تحريم الحرب ، لأن فكرة الحرية تصبح بغير ذات معنى مادامت الدولة حرة فى فرض ماتشاء من حلول على جاراتها بالقوة . بينما يتمثل ثانيهما فى ضرورة انشاء منظمات دولية تكون قادرة بحق على تعبئة الراى والنفوذ العالميين ضد أى محارب . ويمثل هذا المفهوم الثابت عن مستقبل التقدم البشرى يمكن الوقوف فى وجه الحقد العنصرى الذى يندلع بين الفينة والفينة فلا يكون تأثيره خطيرا على السياسة العالمية .

ان ما يلاحظه ولاس هو أن المجتمع الدولى قد بدأ ينفر من منطق التجزئة والتفكك ويتجه نحو منطق الدول الكبيرة التى تضم فى داخلها وحدات أصغر متقاربة . فهل يمكن اعتبار هذا التحول بشيرا بأن المستقبل سيحمل معه صورة الحكومة العالمية على نحو أو آخر ؟ لقد حاول ولاس ان يرسم صورة لمجتمع الغد . ولكنه مجتمع أقرب مع ذلك الى تصورات الفلاسفة واحلام المفكرين . وقد يكون صحيحا أن نظرية السيادة المطلقة لم تعد هي التى تتلاءم وظروف العالم المعاصر . . ولكن الصحيح ايضا أن حروبا كثيرة لازالت تنشب فى اماكن عديدة كتعبير عن المبدأ الخطير بأن سلطة الدولة لازالت هي السلطة النهائية كمنطق لايزال له انصاره الكثيرون .

* * *

المراجـع

وبوجه عام تنقسم كتابات جراهام ولاس ومؤلفاته الىمجموعة من الكتب والمقالات نعرض لاهمها حسب ترتيبهـا الزمنى ، فقد يساعد على رؤية تطوره الفكرى بارتباطاتهالزمنية بقدر الامكان .

١ ـ « ماذا تقرأ ؟ » (١٨٩١)
What to Read ?

وهى الكراسة الفابية رقم ٢٩ ضمن سلسلة المطبوعاتالفابية المعروفة باسم الكراسات الفابية .

٢ ـ « الملكية فى ظل الاشتراكية » (١٨٨٩)
Property Under Socialism

وهى المقالة السابعة والاخيرة ضمن المقالات الفابية .

٣ ـ « سيرة فرانسيس بلاس » (١٨٩٨)
The Life of Francis Place.

٤ ـ « الطبيعة البشرية فى السياسة » (١٩٠٨)
Human Nature in Politics; Constable Co. London, 1908.

وقد اعيد طبع الكتاب مرتين متتاليتين فظهرت الطبعةالثانية فى عام ١٩١٠ والثالثة فى عام ١٩٢٠ وجددت طبعـة ١٩١٠ فى الاعوام ١٩١٤ ، ١٩١٦ ، ١٩١٩ على الترتيبوجددت الطبعة الثالثة فى عام ١٩٢٧ .

٥ ـ « المجتمع العظيم » (١٩١٤)
The Great Society. (A Psychological Analysis);
Macmillan & Co., Ltd., London, 1914.

٦ ـ « تراثنا الاجتماعى » (١٩٢١)
Our Social Heritage; George Allen & Unwin Ltd., London, 1921.

٧ ـ « فن الفكر » (١٩٢٦)
Art of Thought; George Allen & Unwin, 1926,

٨ ـ « رجال وافكار » (١٩٢٨)
Men and Ideas; George Allen & Unwin, Ltd., London.

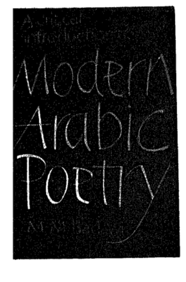
٩ ـ « العلم الطبيعى والعلم الاجتماعى » (١٩٣٠)
Physical Science and Social Science.

١٠ـ « الحكم الاجتماعى » (١٩٣٤
Social Judgment; George Allen & Unwin, Ltd., 1934.

وقد قامت ابنته بنشره بعد وفاته بعامين .

★ ★ ★

عرض الكتب



مقدمة نقدية للشعر العربي الحديث

للدكتور محمد مصطفى بدوى

عرض وتحليل الدكتورة : نور شريف

ان تقديم الادب العربىللقارىء الانجليزى أو الأوروبي عامة بوضوع وبساطة ليس بالامر اليسير ، اذ أنه على الرغم من سهولة الاتصال في العصر الحاضر بين الشرق والغرب والمصالح المتبادلـة بينهمـا ، فان الحاجـز الثقـافى والحضارى الذي استمر حائلا بينهما قرونا طويلة ما زال قائما الى اليوم . فمعرفة الغرب بالعرب الى وقت قريب لم تتعـد المعرفـة السطحية التـي أساسها المنفعـة الماديـة ، ونستثنى من هذه القاعـدة بطبيعـة الحـال المستشرقين الذين درسوا الادب العربيوبحثوا فيه ، والرحالة الأجانب الذين ابدوا اهتماما اثناء أسفارهم بالعادات والتقاليد والحياةعامة فى البلاد العربية ، فكتبوا عنها بعض الشيء . وفيما عدا ذلك فان نظرة الغرب الى العـرب تلخصتفىانهم اهل تلك المنطقةالغنيةبالبترول ، وبلادهم هى تلك البقعة الحساسة على الكرة الأرضيـة التي تثـير القلاقـل السياسيـة والاقتصادية .

الا انه كان لا بد وأن يحين الوقت الذى تأخذ فيه هذه النظرة في الاتساع . وحدث ذلك عندما اتجه الأوروبيون نحو استكشاف عالم الثقافة والأدب العربي ، وأسفر ذلك أول الامر عن ترجمة الاعمال العربية المتفرقة من روايات ومسرحيات . وفى الآونة الأخيرة بدأ هذا الاهتمام يأخذ شكلا أكثر عمقا وتنظيمـا بترجمة العديد من الرواياتوالقصص القصيرة والمسرحيات العربية . وكان من الطبيعي أن تبدأ حركة النقل هذه بالأعمال النثرية التـي لا تشكل صعوبة فى الفهم ، من حيث انها فى أغلب الأحيان تصوير واقعي للحياة اليوميـة العادية للعرب في مجتمعهم ، وتعبير مباشر وصريح الى حد ما عن رأى الكاتب فى تلـك الحياة ، كما انها ، بخلاف الشعر ، لا تواجه القارىء الاوروبي بصعوبـات فى الشكـل والأسلوب . وينطبق هذا على أدب الروايـة بالذات الذىتطورعنالرواية الاوروبية الواقعية فجاء أسلوبه سهلا ومتطورا مع القالب الجديد .

اما الشعر فهو من ادق اشكال الأدب واكثرها تعقيدا فى اية لغة من اللغات ، مما يصعب معه ترجمته ونقله حتى من لغةاوروبية الى اخرى ، وتتفاقم هذه الصعوبة فيما يتعلق بالشعر العربي الذى استمر حتى القرن التاسع عشر شديد الالتصاق بالتراث العربي القديم الذى يختلف تماما عن التراث الأوروبي بتقاليده واشكال آدابه . ومن ثم فانهيستوجب على من يأخذ على عاتقه تعريف القارىء الاوروبي بالشعر العربي ان يكون متجرا فى أساليبه ، ومتعمقا فى فهمه ، وفى خبرته بالاشكال التي لا مقابل لها فى الشعر الاوروبي، وان يكون ناقدا ومحللا يستطيعأن يفسر ويقيم ذلك الشعر الغريب عن الفهم الاوروبي . ولكي ينجح في تحقيق الغرض فأن عليه أن يكون مترجما ذا مستوى رفيع ، يستطيع أن يقدم لقارئه ترجمة امينة تنقل روح النص الأصلي الذى لا يمكن أن يرجع اليه القارىء الأوروبي.

ولا شك أن الدكتور محمد مصطفى بدوى من أقدر النقاد وأكثرهم كفاءة للقيام بمهمة تقديم الشعر العربي الحديث للقارىء الأوروبي . فهو أصلا باحث مؤهل فى الأدب الانجليزى ، له اعمال منشورة بالانجليزية والعربية فى مجال تخصصه . ومنذ أكثر من اثنى عشر عاما غير الدكتور بدوى اتجاهه ، وركز اهتمامه على دراسة الادب العربي ، فاسهم فى هذا المجال بأبحاثه المنشورة باللغة الانجليزية فى تهيئة جو تزدهر فيه الدراسات العربية ، وينمو فيه اهتمام القارىء والباحث الانجليزى بها . **ومن اهم ما نشره فى الأدب العربي باللغة الانجليزية مجموعة من المقالاتعن الشعر العربي وترجمة «قنديل أم هاشم» ومجموعة من القصص ليحيى حقي مصحوبة بمقدمة نقدية ، ثم مختارات مترجمة من الشعر العربي الحديث** . وآخر ما نشره هو كتابه الحالي الذى نقدمه هنا . ويجب ان ننوه الى أن الدكتور بدوى شاعر ايضا ، نشر له ديوان شعر بالعربية عام ١٩٥٦ بعنوان « رسائل من لندن » ويتضح من ذلك كله أن مؤلفنا قد جمع بين نواح متعددة قلما تجتمع فى شخص واحد ، فهو باحث متخصص فى الأدبين العربي والانجليزى ، وكاتب متبحر في الثقافتين ، ومترجم يجيد اللغتين العربية والانجليزية ، وشاعر ذو حس مرهف . وقد استخدم جميعهذهالنواحي الابداعية والنقدية والعلمية على أتم وجه ، واستفاد بها الى اقصى حد فى تقديم الشعر العربي الحديث لقراء لم تتفتح اذهانهم وحواسهم بعد لهذا النوع من الأدب .

وقد جاء كتاب الدكتور بدوى غنيا بالمعلومات التي لا يجدها القارىء مجتمعة فى كتابواحد، فهو يعرض الخلفيةالثقافيةوالسياسية لعصور الشعر المختلفة ، كما انه يعطي نبذة وجيزه عنحياة الشعراء الذينيتناولشعرهم بالتحليل والتقييم ، متتبعا تطور كتاباتهم . وهو فى كل خطوة يخطوها يربط بين هذه النواحيالعديدة وينسر تأثير كل منها على الاخرى حتى تأتي صورة الشعر العربي الحديث متكاملة . وفى دقة الكاتب فى تقصي الحقائق والتوصل الى المعلومات والتاكد من صحتها ، واعطاء الأدلة ، مثل على روح الباحث الحق ، الذى لا يكل من متابعة موضوعبحثه . وتبدو روح المثابرة هذه ايضا فى هوامش الكتاب التى تكشف عن المراجع العديدة التي استعان بها الكاتب ورجع اليها مما يدل على تعمقه فى البحث ، واهتمامه بكل ما كتب في الشعر العربي الحديث ، سواء بالانجليزية أو بالعربية وقائمة المراجع ، من كتب ورسائل ، لها فى حد ذاتها قيمة علمية ، فهي تعين الباحث وتفتح له الطريقلمتابعة الدراسة . وبما أنبيبلوغرافيا الادب العربي تعاني من الاهمال ، والمراجع والمقالات ما زالت متفرقة يصعب على الباحث التوصيل اليها الا بعد جهدا مضن وساعات طويلة من البحث فى الدورياتالعربية التي غالبا ما تفتقر الى الفهارس ، فان المراجع التي يشير اليها الدكتور بدوى تمثل ناحية قيمة من نواحي اسهام الكتاب فى الدراسات

العربيــة . ولا يسـع القارىء الا أن يبـدى اعجابه بعلم الدكتور بدوى الغزير ، ومعرفته الواسعة بالأدب الأوروبي الذى يستخدمـه لاغراض المقارنة بين الشعر العربي والأوروبي ، وكمرجع يستند اليه فى البحث عن مصطلحات نقدية تساعده على تقريب الشعر العربي الى ذهن القارىء الأوروبي وفهمه .

والى جانب هـذه الخصائص العامـة للكتاب هناك ناحية مميزةتتعلقبقراءة الدكتور بدوى للشعر ذاته ، ووصفه للمواضع التـي يتناولها كل شاعر ، وتذوقه لبعض القصائد : وتحليله النقـدى وتفسيره لها ، مما يجعـل الكتاب ليس مجـرد مقدمة للشعر العربـي بشكل عام ، وانما ــ كما هو واضح من العنوان ــ « مقدمة نقدية » ترمي الى التحليل الدقيق للشعر ، تبرز خصائصه وتساعد على تقييمه تقييما سليما . وعلى ذلك فان من أهم ما جاء في هذا الكتاب نقد الدكتور بدوى المبنى علـى النظرة الموضوعيـة الفاحصة ، وعلـى الحس الشاعري المرحف . وهذه الشاعرية واضحة ايضا فى ترجمة المؤلف لمقتبسات من قصائـد عربية حديثة ، وهي تعتبر فى حد ذاتها ثروة قيمة تضاف الى قيمة الكتاب .

ويبدأ « التقديم » بعرض تاريخي سريع للشعر العربي وخصائصه منذ العصور الأولى حتى نهاية القرن الثامن عشر . ويحرص الدكتور بدوى على توضيح التقاليد الراسخة فى الشعر العربي متقصيا كيف كانت أول الأمر تعبـيرا ملائما عن البيئة الصحراوية وانعكاسا لحياة اهلها ، الا انها اخذت على مر الأيام في الجمود، بشكل يتنافى مع مفهوم الشعر ، كتعبير حي متغير ومتطور عن احاسيس الشاعر ومواقفه وآرائـه بالنسبـة للتجارب التي يمر بهـا ، وللمجتمـع الذى يعيش فيه ، وللحياة التـي تحيط به . ويتتبـع الدكتور بدوى عصـور الشعر العربي التي سبق أن اتفق عليها النقاد من قبله وهي :

عصر ما قبل الاسلام (٥٠٠ ــ ٦٢٢) صدر الاسلام والعصر الأموى (٦٢٢ ــ ٧٥٠) العصر العباسـي (٧٥٠ ــ ١٢٥٨) ، عصـر المماليك (١٢٥٨ ــ ١٥١٦) والعصر العثماني (١٥١٦ ــ ١٧٩٨) ، واخيرا العصر الحديـث (من ١٧٩٨). ويقف برهة عند كل عصر من هذه العصور شارحا ما استجـد فى شعره ، وهو عادة تجديد طفيف فى الموضـوع ، أو فى موقف الشاعر في موضوع بالذات مثل الحـب والطبيعة مثلا . اما من حيث قالب الشعـر واوزانه وقوافيه وصـوره فالتجديد لا يكـاد يذكر .

ويضف الدكتور بدوى شعر مـا قبـل الاسلام بانـه شعر غنائي بمقارنته بالشعـر الروائي أو المسرحي ، ومع ذلك فهو شعـر اجتماعي وليس فرديـا ، أى أن الشاعـر لا ينسى أبدا انـه يقرض شعرا لجمهور مـن المستمعين يتألف من أفراد قبيلته . ويربـط المؤلف بين المجتمع القبلى ، الذى تأصلت فيه القيم البطولية التي لا يستغنى عنها الفـرد اذا ما أراد الابقاء علىحياته فىصحراء الجزيرة العربية الشاسعة ، وبين اسلوب ومواضيـع شعره . فشاعر ما قبل الاسلام يتناول مواضيع الشجاعة والبطولة والكرم ، كما يعبر عـن احساس عميق بفكرة الموت والفناء . ومـن ثم فان التعلق بالحياة وبملاذها مـن حـب وخمر وصيد تشكل اهتماما خاصا فى شعر ذلك العصر . اما فيما يتعلق بالقالب الـذى صيغ فيه الشعر فاوزانه مركبة ، والقصيدة مبنية على وزن واحد وقافية واحدة ، ممـا يدل على اهمية النمط الموسيقى في الشعـــر العربي . كما يشـير الدكتور بدوى الـى أن الشكل البنائي للقصيدة ايضا قد اتفق عليه ، ويتخذ « المعلقات » مثلا لذلك . فيبدأ الشاعر بمقدمة طويلة يفتقد خلالها حبيبته الغائبة ، باكيا على اطلالها فى جو من الكآبة والحزن ، ثم ينتقل بعد ذلك الى رحلة يقوم بها فى الصحراء على ظهر ناقته محاولا التغلب علـى آلامـه ، ويمتدح ناقته ويصف بدقة أوجه الصحـراء

العديدة . واخيرا تنتهي القصيدة بأبيات فى امتداح النفس او القبيلة : او فى هجاء عدو شخصي او قبلي .

وبذلك فقد ارسى شعر عصر ماقبل الاسلام تقاليدالشعر العربى من حيث الشكل، فالاوزان الستة عشر ببناتها المركب ، والقافية الواحدة الملازمة للقصيدة الجادة : والرجز في القصيدة ذات الموضوع الاقل جدية لم ينتبها التغيير علىمر العصور ،ولم تعرف التجديد الاقليل من الاحوال ، كما حدث فى اسبانيا بظهور الموشح . وتنطبق هذه القاعدة ايضا على المواضيع التقليديةمن مدخل القصيدة والاشارة كما سبق الى الحبيبة الغائبة ، وما يتبع ذلك من صور شعرية مستقاة من الصحراء ، الى المديح او الهجاء . كما ان انواع الشعر من فخر ومديح وهجاء ورثاء ووصف وغزل قد بقيت على ما هى عليه ، ولم يضف اليها جديد بظهور الاسلام الا الشعر الديني او شعر الزهد ،وان له مايقابله في عصر ماقبل الاسلام فى شعر زهير . اما شعر الغزل الذى اتصف بالحسية فقد انتابه تطور ملحوظ بظهور الاسلام ، وجاءنوع جديد من شعر الحب يميل فى روحه الى المثالية والعاطفية . ويشبه الدكتور بدوى هذا الهوى العذرى ، كما جاء فى شعر كثير عزه وجميل بثينه ومجنون ليلى ، بحب الفارس لسيدة القصر المعروف باسم « حب القصور » courtly love نسبة الى بلاط امير الاقطاع . وكان لهذا الحب تقاليده التي تغنى بها شعراء العصور الوسطى فى اوروبا ، ثم تطور فيما بعد الى الحب الرومانسى المثالى . وقد وفق المؤلف في هذا التشبيه . اذ ان كلا النوعين من الشعر قد ارسى تقليدا فى شعر الغزل له قواعده واصوله من الصعب على الشاعر ان يحيد عنها : الى ان تجمد شعر الغزل فى العصر العباسى . كما جمد فى انجلترا فى العصر الاليزابيثى . ويضيف الكاتب الى امثلة التجديد فى شعر العصرين العباسى والاموى الشعر الصوفي وشعر الطبيعة الوصفى الذى عبر حدود الصحراء تحت تأثير الفتوحات الاسلامية التيوصلت غربا الىصقلية واسبانيا وشمال افريقيا .

ومع ذلك فان الشعر العربى قد بقى اساسا فى عصور صدر الاسلام والاموى والعباسى على ما كان عليه في العصر الاول ، وخاصة فيمايتعلق بشعر المديح ، الذى اصبح من اهم انواع الشعر فى العصر الاموى والعصور التالية عندما حرص كل حاكم أن يحوى بلاطه شاعرا او اكثر ،تتلخصمهمته فى امتداحالحاكم وتخليد ذكراه . وعلى الرغم من ان الشعراء فى العصر العباسىاتسعت تجاربهمونمت مداركهم ومعرفتهم بانحاء اخرى من العالم التى امتدت اليها الفتوحات الاسلامية ، فتنبهوا الى ضيق النظرة التي لا تمتد عبر حدود شبه جزيرة العرب ، الا أن تلك البيئة الاولى استمرت كمصدر الهام لشعرهم ، ولم يستطيعوا رغم بعض المحاولات (كما هو واضح في اقتراح أبى نواس تقديم القصيدة بمديح فى الخمر بدلا من البكاء على أطلالالحبيبة) تحطيم تقاليد الشعر كما ورثوها عن اجدادهم . ولا يدعىالدكتور بدوى انه يستطيع ان يرجع هذا التمسك بالتقاليد الى سبب معين ، وان كان يكرر التفسير الادبىوالثقافى والاجتماعىالذى سبقه اليه غيره ، فيرجع هذا التمسك الى أسباب عامة غامضة مثل تقديس العربى للماضى ، وتحكم اللغويين المحافظين فى مسائل الذوق ، وربط الشعر بلغة القرآن .

والمهم في الموضوع ، كما يقول المؤلف ، هو نتيجة هذه الاوضاع وتأثيرها على الشعر العربى . والنتيجة ، كما يراها ، هى أن **« اقتصار الشاعر على مواضيع ومواقفمعينة محدودة قد أدى به ـ رغبة منه فى الابتكار ـ الى الاهتمام البالغ بالشكل والاسلوب »** وهما سبيله الوحيد الى الابتكار ، ومن ثم ظهرت مدرسة « البديع » . ويضيف الكاتب الى أن هذه العناية الزائدة بالشكل كان لها ولاشك تأثير معوق عندما طبقت على شعر كان يركز

اساسا على الناحية الموسيقية . ومع ذلك فان المؤلف يرى أن هناك وجها واحدا ايجابيا على الأقل لتطور الشعر على هذا النحو، وهو الخاص بالنقد الادبي . فيشير الى ان ماجاء في تحليل بعض نقاد العرب في العصور الوسطى للغة الشعر واسلوبه المنمق وبالذات في المجاز والصور الشعرية ، لايقل في دقته وعصريته عن النتائج التي توصل اليهارتيشاردز (بعد تسعة قرون) وهو من أئمة النقاد الحديثين ، ومؤسس مدرسة حديثة في النقد . أما بالنسبة لتأثير ظهور « مدرسة البديع » على الشعر نفسه ، فيبدو في النظرة الجديدة الى الشاعر ووظيفته في المجتمع . فلم يعد الشاعر في العصر العباسي كما كان من قبل ، لسان حال قبيلته ،بصيرا بأحوالها ودخائلها وبمصيرها ، وانما أصبح صانعا ماهرا يجيد صناعة الكلمات والاسلوب. ووضع الشاعر ومكانته في مجتمعه ذواهمية بالغة ، ويوليه الدكتور بدوي اهتمامه خلال عصور الشعر المختلفة ، اذ ان تطور الصورة التي يرى الشاعر نفسه عليها ، والتغير الذي يطرأ على الدور الذي يلعبه الشاعر في مجتمعه ينم عن تطور شعره من حيث الموضوع والشكل.

واذا كان العصر العباسي قد استطاع ان ينتج شعراء فطاحل من امثال ابى تمام والمتنبي اللذين كتبا في انتصارات المسلمين شعرا من انبل ما جاء في الادب العربي وانقاه ، كما أنتج أبو العلاء المعرى (٩٧٣ ـ ١٠٥٨) الشاعر السوري العظيم الذى سلك سبيله ولم يعر اهتماما بالتقاليد المتبعة الموروثة معبرا عن فرديته بقوله «ان هدفي هو أن اقول الحقيقة»؛ الا ان « مدرسة البديع » كانت عموما عائقا في سبيل الاصالة في الشعر ، وفي حرية الشاعر في التعبير التلقائي عن نفسه . وقد تدهور الشعر العربي في العصور التالية الى «مستوى الصنعة الفارغة والبهلوانية اللغوية » كمايقول المؤلف . ومن ثم فقد انفصل الشعر تماما عن « أمور الحياة » . وقد استمر هذا التجمد طوال المدة التي كان العالم العربي يعيش فيها في عزلة عن بقية العالم ، وخاصة العالم الاوروبي ، الذى اخذ بمرور الزمن يستقر سياسيا ويتقدم علميا وثقافيا ، بخلاف العالم العربي الذي اخذ في التأخر المستمر تحت الحكم العثماني . ويعزو الدكتور بدوى السبب في اضمحلال الثقافة العربية الى احلال اللغة التركية في كثير من البلاد العربية محل اللغة العربية كلغة رسمية ، وارتفاع اسعار الكتب بسبب عدم وجود مطابع عربية تقوم بطبع كتب الادب العربي والاسلامي ، مما أدى الى الاعتماد الكلي على تراث الماضي ، وعدم اللجوء الى اجود انتاج هذا التراث . فجاء أدب ذلك العصر متدهورا مقلدا للماضي ينم عن ضحالة الاديب وضيق أفقه . وكان كل هم الشاعر في هذه الظروف هو التنافس مع زملائه في ابراز صنعته الكلامية . فكان يطبق على شعره شروطا قاسية لاعلاقة لها على الاطلاق بجودة الشعر ، فهو مثلا يبدأ كل كلمة في بيت الشعر بنفس الحرف الذى تنتهي به الكلمة السابقة ، أو يجعل كل كلمة أو كلمة بعد الاخرى تحوى حرفا منقوطا ، الى اخر هذه السخافات التى لاتنتمي الى الشعر الجيد في شيء . ومن أمثال هذه المحاولات « البهلوانية » التى يسردها المؤلف كتابة أبيات في المديح تعطى عكس المعنى بالضبط اذا ما قرأناها راسا على عقب ، فتنقلب الى أبيات في الهجاء .

ومن الملاحظ في هذا الجزء من كتابه أن الدكتور بدوى لا يحاول ترجمة مقتطفات من الشعر العربي في عصوره الاولى سواء الجيد منها أو الرديء . وكنا نتمنى لو انه فعل ذلك على الاقل فيما يتعلق بأجود الامثلة من شعر ابى تمام والمتنبي وابى العلاء المعرى في العصر العباسي حتى نستطيع ان نقارن بينها وبين شعر « مدرسة البديع » المتدهورة . الا أن الدكتور بدوى قد اعترف بصعوبة ترجمة الشعر القديم وهو على حق في هذا ليس فقط بسبب الهوة الشاسعة بين الثقافتين العربية والاوروبية ، من حيث الافكار والمواقف والنظرة الى الحياة لاختلاف البيئة ، وانما أيضا بسبب الاختلاف في موسيقى ايقاع كل منهما ، وهذا الوجه

لاخير يستحيل نقله الىشعر أوروبى.اما فيما يتعلق بترجمة «البهلوانية الكلامية» فهىبطبيعة لحال اكثر استحالة . وبلاحظانه كلما اقترب الشعر العربى الحديث من المفهـوم الاوروبى للشعر تحت تأثير التيارات الثقافية الاوروبية سهل نقله كما يبدو في ترجمة الدكتور بدوى السلسة لكثير من شعراء العرب الحديثين .

ويعتبر الدكتور بدوى أن العزلةالثقافية التى ادته الى جمود الشعر العربـى أخـذت تتلاشى بالحملة الفرنسية على مصر فى نهايـة القرن الثامن عشروبحكم محمدعلي واسماعيل. فمنذ ذلك الوقت بـدأت الثقافـة الاوروبية تتسرب الى العالم العربى بطرق شتى ، مثل ادخال نظم التعليم الاوروبية الحديثة الىالبلاد العربية وخاصـة مصر ، وارسـال البعثات التعليمة الى الخارج ، وانشاء صحفودوريات نقدم القارىء العربى مختارات مترجمة مـن الادب الاوروبـى ، واسـتقبال الزائـريـن الاجانـب فى مصروسوريـا بالـذات . ويشير المؤلف هنا الى أهمية حركة الترجمة التيبدأت فى عصر محمد على ، وهـى حركـة مازالـت مستمرة حتى اليوم ، بل وآخذة فى الاتساع كما هو واضح مما جاء في هذا الكتاب ، مـن معرفة ادبائنا المعاصرين بالكثير مما يدورحولهم فى مجال الثقافة الاوروبية وتأثرهم به . وعلى الرغم من أن حركة الترجمة اقتصرت اولالامر على المواضيع التكنولوجية والعسكرية الا انها تدريجيا تتجه الى الادب ، واشتركت فيها ، كما يقول المؤلف ، « أحسن العقول فى مصـر ولبنان » .

وهذا الاتصال المباشر بالغرب ، في نظر المؤلف ، هو العامل الاساسى فى تطور الشعر العربى الحديث وتشكيله . فهو لم يؤد فقط الى تغيير جوهرى فى مواضيع الشعر ومواقف الشاعر من الحياة ومن فنه فحسب ، بـل أدى ايضا الى تطور حتمى فى استخدامه للغة التي أخـذت تخلـع من عليها رداء الجمـود تدريجيا . ولم يكن هذا التطور سهلاولا سريعا بل لاقى الشاعـر من الصعوبات والعقبـات والاعتراضات ، مما ادى ـ كما اشار الدكتور بدوى ـ الى الفاصل الزمني الشاسع بـين الشعر الاوروبـي والشعر العربي الحديـث وبالتحديد فى بداية تطور الشعر العربي وثورته ضد الكلاسيكية وخطواته نحو الرومانسية . فبينما ظهرت الرومانسية الانجليزية فيأواخر القرن الثامن عشر ، لم ترسخ قدماها فىالشعر العربي الا فى فترة ما بين الحربين العالميـين في القرن العشرين . وعلى اية حال فقدارسيت أسس التطور قبل ذلك بكثير ، ويمكن القول، كما اشار الدكتور بدوى ، « أن الثقافةالعربية وصلت الى مرحلة صراع واع وحيوى » خلال حكم اسماعيل . ومن هذا الصراع بين الشرق والغرب ولد الأدب العربى » .

وليس من الغريب أن يستخدم الدكتور بدوى فى عرضه لتطور الشعر العربي الحديث مصطلحات متداولة فى النقد الأوروبي ، وهو الذىاكد الأثر الهام الذى تركته الثقافةالغربية على الأدب العربي . فيقسم هذا التطور الـى اربع مراحل : « الكلاسيكية الجديدة »

neoclassicism ، ما قبل الرومانسية pre-romanticism « الرومانسية » romanticism «والاعراض عن الرومانسية » recoil from romanticism ولا يغيب عن المؤلف خطورة الاستخدام الجامد لهذه المصطلحات وتطبيقها على الادب العربي. وتتلخصالخطورة فى «رؤيةالشعر العربى بأعين أوروبية » ممـا يؤدى ولا شك الى سوء فهم طبيعة الشعـر العربي الحقيقية . الا أن المؤلف يجد نفسـه مضطرا فى بعض الاحيان الى اللجوء الى مثـل هذه المصطلحات لعدم وجود ما يقابلها فىاللغة العربية من مصطلحات تؤدى المعنى المطلوب من ناحية ، ولاعتقاد المؤلف من ناحية أخرى ان هذه المصطلحات تنطبق فعلا على الشعـر العربي الحديث . وفى الواقع فان مدىانطباقها يزداد بمرور الزمـن ، وباستيعاب الشعـر العربي للثقافة الأوروبية .

والدكتور بدوى فى حرصه عند استخدام المصطلحات يتعمد تحديد المعنى الذى يرمي اليه بدقة ،وخاصة في المرحلتين الأولى والثانية اى « الكلاسيكية الجديدة » « وما قبل الرومانسية » . اما « الكلاسيكية الجديدة » فيصف بها شعر محمود سامي البارودى (١٨٣٩ – ١٩٠٤) واحمد شوقي (١٨٦٨ – ١٩٣٢) ، وحافظ ابراهيم (١٨٧١ – ١٩٣٢) وجميل صدقي الزهاوى (١٨٦٣ – ١٩٣٩)، ومعروف الرصافي(١٨٧٥ – ١٩٤٥)، ومحمد مهدى الجواهرى (١٩٠٠ –) . ويعنى بهذا الاصطلاح التزام هؤلاء الشعراء بالشعر العربي القديم فى العصر الوسيط ، وخاصة الشعر العباسي فى ارفع مستواه عندما كان ابو تمام والمتنبي وابو العلاء المعرى يصوغون الشعر باسلوب لا يدانيه احد في نقائه ونبله . وكما يقول الدكتور بدوى « كلاسيكيتهم الجديدة »مبنية على ولائهم لقواعد الأحكام المطلقة في الشعر العربي الوسيط ، ولا علاقة لها بأسس فلسفية اوبنظريه في العقل والخيال، وهى معان متضمنة فى الاصطلاح الاوروبى أصلا . ومن ناحية اخرى فأن هؤلاء الشعراء مع تبجيلهم للماضي ، وتعلقهم بتراثهم الثقافي ، وصمودهم امام التيار الغربي الجارف ، فانهم لم يحاكوا انواع الشعر العربي القديم ومواضيعه ومواقفه التقليدية محاكاة عمياء ، ان شعرهم يكشف عن بعض البوادر الحديثة مثل تلقائية اكثر فى التعبير عن المشاعر ، وتعاطف مع مع الطبيعة ، ووعي سياسي جديد ، ونظرة فاحصة ناقدة للمجتمع المعاصر . وبذلك فان هؤلاء الشعراء يقفون عند مفترق الطرق بين القديم والحديث ، مستخدمين الشكل الكلاسيكي والاسوب التقليدى للتعبير عن مواقف عصرية . وبادخال روح جديدة فى التقاليد القديمة اخذ الشعر العربي يقترب من « امور الحياة » بعد ان كان قد فقد الصلة بها قرونا طويلة . ويتخذ الدكتور بدوى دليلا على هذه العلاقة بين الشعر والحياة المعاصرة ما حدث لشوقي نتيجة لنشر بعض قصائده ، فقد نفي من مصر بامر السلطات البريطانية المحتلة ، لا بسبب نشاطه السياسي ، وانما اشعره الوطني . وفي هذا دليل على الدور الحيوى الذى بدأ يلعبه الشعر العربي في حياة المجتمع . وفى نفس الوقت يشير الدكتور بدوى الى تقاليد الشعر القديمة ، التي اقترنت بالجديد في قصائده، والتي بعث فيها حيويتها الكامنة . كما يعزى الى نجاح شعر شوقي المستند الى القديم ، تلك الصعوبة التي لاقاها الشعر العربي بعده في تطور اسلوبة . والمؤلف فى تأكيده لهاتين الناحيتين من شعر شوقي انما يوضح كيف جمع شوقي وأقرانه بين القديم والجديد .

وعندما ينتقل الدكتور بدوى الى المرحلة التالية التي يسميها مرحلة « ما قبل الرومانسية » فانه يلفت نظر القارىء الى أوجه الشعر العربى الحديث التي أدت فى نهاية الأمر الى الرومانسية . ويتناول المؤلف خليل مطران (١٨٧٢ – ١٩٤٩)في هذا الفصل من الكتاب ليس فقط باعتباره « واحدا من اعظم الشعراء موهبه » كما يسميه ، وانما لانه « الأب الحقيقي للمدرسة الحديثة » ، اذ انه مهد الطريق بمفاهيمه الجديدة عن الشعر لمن جاء بعده . ومن اهم هذه المفاهيم التي شاركه فيها شعراء « الديوان » (عبد القادر المازنى ١٨٩٠ – ١٩٤٩ ، وعبد الرحمن شكرى ١٨٨٦ – ١٩٥٨ ، وعباس العقاد ١٨٨٩ – ١٩٦٤) هو مفهوم وحدة القصيدة العضوية . وكان هذا المفهوم غريبا على الشعر العربي القديم الذى بنيت قصائده على مجموعة من الأبيات ضعيفة الصلة ببعضها ، فكان اهتمام الشاعر منصبا على موسيقى الكلمات وجمال الصور الشعرية دون العناية بما تسهم به فى البناء الشامل للقصيدة ،كما كان الشاعر يتمتع بمطلق الحرية فى الانتقال بدون مقدمات من موضوع الى آخر فى القصيدة الواحدة . اما مطران وشعراء « الديوان » فقد اعطوا لوحدة القصيدة ومعناها المكانة الأولى ، كما

هو ظاهر في نقد لقصيدة شوقي في رثاء مصطفى كامل ، فقد هاجمها لافتقارها الى وحدة الشاعر ، مشبها اياها بذرات الرمال غير المترابطة .

ويعطى الدكتور بدوى اهمية كبيرة لشعراء « الديوان » ، وهم من شعراء عصر « ما قبل الرومانسية » ، وذلك للدور الخطير الذى لعبوه فى تشكيل ذوق القارىء العربي . كما انه يعتبر ان ما جاء فى نقدهم ذو مكانة خاصة فى تاريخ النقد العربي الحديث ، وعلى وجه التحديد ، للاثر الذى تركه نقدهم على تطور الشعر العربي الحديث وتحرره من التقاليد التي جمدت الشعر . ويبين الدكتور بدوى كيف ساعد نقدهم على رفع الشعر العربي الى مستوى من الجدية يميزه عن ضعة وتفاهة قصائد المديح وشعر المناسبات. كما ان اصرارهم على اهمية الخيال والمشاعر عمل على انطلاق الشاعر وتحطيم قيوده . وبهذا فقد دفع مطران وشعراء « الديوان » الشعر العربي الحديث دفعة قوية فى اتجاه الرومانسية التي تبدو بشكل واضح فى عاطفية مطران ، الذى يصف شعر ديوانه الأول بانه « دموع وتنهدات » .

وعلى الرغم من هذه الاتجاهات الذاتية والتحررية والخيالية التي جاءت فى نظرية هؤلاء الشعراء العرب ، الذين كتبوا تحت تأثير الشعراء والنقاد الرومانسيين الأوروبيين فانهم لم ينجحوا في التخلص كلية من أسلوب الشعر العربي القديم ، واستمروا فى صياغة الشعر بنفس اسلوب الشعر العباسي التقليدى. ومعنى هذا أن الحاجة الى التبسيط والتلقائية في التعبير كان معترفا بها ، ولكن الأدباء لم ينجحوا فى تطبيق نظريتهم عمليا . ويفسر هذا الازدواج معنى الاصطلاح « ما قبل الرومانسية » الذى استخدمه الدكتور بدوى فى وصف شعرهم. وهو يعلق على هذا الانفصام بين النظرية والتطبيق ، الذى لا يعتبره مجرد مشكلة أسلوب ادبي تواجه الشاعر الذى يتارجح بين مواضيع ومواقف رومانسية وأسلوب تقليدى قديم ، وانما هو « انعكاس يقلق » المصرى المثقف الذى يتردد بين ثقافتين ، احداهما الثقافة العربية التي هي جزء لا يتجزأ من تركيبه العاطفي والذهني ، والأخرى الثقافة الاوروبية التي لم يستوعبها بعد .

ويتم هذا الاستيعاب فى المرحلة التالية لتطور الشعر العربي التي يسميها المؤلف بمرحلة الرومانسية ، وهو اصطلاح يستخدمه دون أية تحفظات لانطباقه تماما على شعر **احمد زكي ابو شادى (١٨٩٢ — ١٩٥٥) وجماعة أبوللو ، وابراهيم ناجي (١٨٩٣ — ١٩٥٣) ، وعلى محمود طه (١٩٠٢ — ١٩٤٩) وأبي القاسم الشابي (١٩٠٩ — ١٩٣٤) والياس ابي شبكه (١٩٠٣ — ١٩٤٧)، ويوسف بشير التيجاني (١٩١٠ — ١٩٣٧) ، وشعراء المهجر** . وتظهر طبيعة شعرهم الرومانسية من خلال ترجمة الدكتور بدوى لبعض قصائدهم ، أو لابيات منها ربما يخيل للقارىء انها صيغت أصلا باللغة الانجليزية ، وذلك لقرب اسلوبها وتعابيرها وصورها وروحها عامة مما تعودناه في الرومانسية الاوروبية . ويتميز شعر هؤلاء الرومانسيين بالغنائية والتلقائية والبساطة في الأسلوب ، وكلها صفات مستحدثة على الشعر العربي ، وان كانت جزءا ملازما للتقاليد الأوروبية فى الكتابة . وينطبق هذا أيضا على المواضيع التي أدخلها هؤلاء الشعراء العرب على قصائدهم وعلى المشاعر التي تتخللها ، ومنها : الطفولة ، والطبيعة وعلاقة الشاعر الروحية بها ، وتبجيل المراة ، الموت ، الوحدة ، العزلة ، والحنين الى الماضي ، واليأس والنشوة ، وكلها نتاج المزاج الرومانسي . ومن تقاليد الرومانسية صورة الشاعر المنبوذ ، كما يراه على محمود طه والياس أبو شبكة اللذان يعتبرانه رمزا لحرية الفكر والروح ، وثائرا تختلف مشاعره عن مشاعر غيره من بنى البشر ، وغريبا في مجتمع لا يقدره ولا يفهمه . وبالاختصار فهو مثال الفردية المطلقة يكتب عما يجيش فى صدره

من عواطف واحاسيس ، وعما يدور فى خلده من افكار ، بلغة لم تعد لغة اقرار الواقع وانما هي لغة الايحاء .

وهذا المفهوم الرومانسي عن وضع الشاعر فى المجتمع ، أو بالأصح عن وضعه خارج المجتمع ، قد الهم شعراء المهجر فى كتاباتهم التي تبرز صورة الشاعر في فرديته ووحدته ، وفى تقسيم الدكتور بدوى لشعراء المهجر الى اهل الشمال واهل الجنوب ، فانه يستند الى درجة الغربة والعزلة التي يتميز بها شعر كل من المجموعتين . فهو يرى ان شعراء الشمال اكثر تطرفا في رومانسيتهم وشعورهم العميق بالغربة ، ويرجع هذا التطرف الى ضغوط مجتمع الشمال الصناعي التي أدت الى انطواء الشاعر . فلم يكن هؤلاء الشعراء في منفى بعيدا عن بلادهم فقط ، انما كانوا غرباء في المجتمع الامريكي الذى تختلف ثقافته كلية عن ثقافاتهم . ويشير المؤلف الى وضع جبران خليل جبران (١٨٨٣ ـ ١٩٣١) مؤلف كتاب « النبى » ورائد شعراء المهجر كمثل لانقطاع الصلة بين الشاعر ومجتمعه ، فهو « لم يشترك فى حياة الشعب الحقيقية ، ولم يتعاطف مع نظرتهم الى الحياة وانما كان وسطهم غريبا لا جذور له » . وفى هذا الوضع اللامنتمى يجد الدكتور بدوى تفسيرا للطبيعة الروحية لشعر المهجر والحس المرهف الذى يتخلله . وبالاضافة الى ذلك فان ذلك الوضع يفسر أيضا خلو شعر المهجر أيضا من الخطابة ، فالشاعر لم يعد يتحدث الى أحد ، لا الى مستمع ولا الى قارىء ، وانما يفضي بما يجيش في صدره لنفسه . فشعره هو من النوع الذى عرفه محمد مندور « بالشعر المهموس » ، أو كما ترجمه الدكتور بدوى ب « شعر الصوت الخافت » ، وهو اصطلاح يوحى بأن القارىء على صلة وثيقة بمشاعر الكاتب الدفينة وبأفكاره وتأملاته التي يكاد لا ينطبق بها علنا . وليس من الغريب ان يهاجم الدكتور طه حسين عميد الأدب العربي وامام الكتاب الكلاسيكيين هؤلاء الشعراء الذين اتهمهم اما بجهلهم باللغة العربية أو بتجاهلهم لها ، ثم باتخاذهم من هذا الجهل منهجا لشعرهم . ولكن على الرغم من النقد القاسى الذى وجه ضد شعراء المهجر بسبب اعراضهم عن التراث العربي القديم وثورتهم على تقاليد الشعر ، فان الدكتور بدوى يعتبر أن الدور الذى لعبوه فى تطور الشعر العربي الحديث وفي تشكيل الذوق العربي لا يمكن انكاره .

ولم يلبث أن فقد هذا الاتجاه الرومانسي الذاتي حداثته بمرور الزمن ، واعراض شعراء المرحلة الاخيرة فى تطور الشعر العربي الحديث عن الرومانسية ، ومع ذلك فان التجربة الرومانسية قد تركت على شعر الخمسينات وما بعدها أثرا لن يمحي واخذ الشعر العربي بعد الحرب العالمية الثانية يتقدم بخطى اسرع من ذى قبل ، ويقترب بشكل ملحوظ من حيث الشكل والموضوع من الشعر الأوروبي . ويقسم الدكتور بدوى شعر هذه المرحلة الى اتجاهين يركز احدهما على الموضوع ، وهو شعر ملتزم ، والآخر على الشكل ، وهو اساسا شعر تجربة .

ويعزو المؤلف تطور الشعر فى هذه المرحلة الى ظروف فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، التي لم تعد تناسبها التقاليد الرومانسية التي بدأ ينتابها الجمود مثلما حدث بالنسبة للشعر الكلاسيكي . كما أن الذاتية المتطرفة وانطوائية الرومانسية ما كانت تستطيع أن تعكس صورة صادقة لقسوة الحياة ومشاكلها ، ولا أن تعبر بأسلوبها الرقيق الهادىء عن الوعى الاجتماعى والسياسي الذي أخذ يطغى على الحس الرومانسى المرهف . فقد كانت هذه الظروف الجديدة تتطلب أسلوبا اكثر قوة ودفعا ، واكثر من هذا كانت فى حاجة الى نظرة جديدة الى الدور الذى يلعبه الشاعر فى مجتمعه . فطالب لويس عوض (١٩١٥ ـ) بشعر جديد يتناول حياة الشعب والظروف التى يعيشها ، ويتخلص الشاعر من المواضيع التقليدية

المطروقة ، والمواقف المتجمدة ، والاوزان القديمة .

ويبين الدكتور بدوى كيف بدات فكرة الالتزام تنتشر وسط غالبية الشباب من أول الخمسينات ، وكيف وقع كثير منهم ـ وكانوا فى غالبيتهم ماركسيين ـ تحت تأثير الواقعية الاشتراكية او الاجتماعية ، واعتبروا أن عليهم « رسالة » يؤدونها من خلال شعرهم . وليس من الغريب أن يزداد اهتمام الشاعر « بأمور الحياة » فى تلك الفترة التى مرت خلالها بالبلاد العربية احداث خطيرة غيرت الكثير من طابع الحياة بها . فهذه هى فترة مأساة فلسطين ١٩٤٨ ، والثورة المصرية ١٩٥٢ ، وحرب السويس ١٩٥٦ ، والثورة العراقية ١٩٥٨ ، وحرب الستة أيام ١٩٦٧ ، وحرب اكتوبر ١٩٧٣ ، وكلها احداث ما كان أحد يستطيع أن يتجاهلها لما كان لها من عواقب على المنطقة بأسرها .

ويبدى الدكتور بدوي اهتماما خاصا في هذا الجزء من كتابه **بعبد الوهاب البياتى** (١٩٢٦ ـ) وبعض أئمة الشعراء الملتزمين من بقاع مختلفة من العالم العربى ، ومنهم من كتب عن الريف وفقر اهله وبؤسهم ، والمدينة وشعور أهلها بالوحدة والقلق ، وحال اللاجئين الفلسطينيين ، وناصر والاشتراكية العربية ، وآثار حرب الستة أيام ، والامبريالية واستغلال البيض للسود . **ومن بين الشعراء الذين يعرض** الدكتور بدوى لمواضيع شعرهم محللا وناقدا اسلوبهم فى الكتابة ومتتبعا تطورهم **احمد عبد المعطى حجازى** (١٩٣٥ ـ) **وصلاح عبد الصبور** (١٩٣١ ـ) **ومحمد مفتاح الفيتورى** (١٩٣٠) والشعراء الفلسطينيون المعروفون باسم **«شعراء المقاومة»** ومما يلاحظ فى شعر البياتى وعبد الصبور وحجازى والفيتوري انه تطور بشكل واضح من الشعر الواقعى الملتزم بعد هزيمة ١٩٦٧ الى شعر يميل الى الصوفية والرمزية والسريالية . ويربط الدكتور بدوى بين الهزيمة وعزوف الشاعر عن العالم الخارجى الواقعى بمشاكله السياسية والاجتماعية ، وتقوقعه داخل عالم ذاتى ، فهذا الانكماش نتيجة حتمية لخيبة الامل التى اجتاحت العالم العربي قاطبة . **وفى هذا يختلف هؤلاء الشعراء عن** مجموعة « شعراء المقاومة » الفلسطينيين الذين اشتهروا بعد عام ١٩٦٧ وغالبيتهم ماركسيون ، اذ أن شعر هذه المجموعة استمر فى نشر رسالة الامل في المستقبل والاصرار على المقاومة ولا مكان فيه لليأس او الهزيمة . وفيما عدا هذا الموقف الصامد الملتزم بالنسبة للاحداث السياسية الذى يميز « شعراء المقاومة » عن معاصريهم من الشعراء ، فانهم يستخدمون مثل الآخرين الشكل الجديد فى الشعر المبنى على عدد من الاوزان غير المنتظمة ، كما يتبعونهم ايضا في ادخال الاساطير القديمة من يونانية ومصرية وعربية واسلامية ومسحية الى قصائدهم . وينتهى الدكتور بدوى فى تقييمه لشعر « شعراء المقاومة » الى انهم يكثرون من صياغة الشعر الى درجة تجعل كتاباتهم فى خطر من الهبوط الى المستوى الآلى فى بعض الاحيان .

وتنتهى « المقدمة » بلون آخر من الشعر العربى الحديث الذى اولى ظهره للرومانسية ، وكتبه شعراء وقعوا تحت تأثير شعر ما بعد الرومانسية الاوروبية ، وعلى وجه التحديد شعر الرمزيين الفرنسيين و **ت. س. اليوت** الذى ظهر اسمه لأول مرة في النقد العربى عام ١٩٣٣ ، ١٩٣٤ . ويعلل الدكتور بدوى تجاهل شعراء العرب لمقال **مصاويه نود** (١٩٠٩ ـ ١٩٤١) الذى هاجم فيه الشعر الرومانسي من وجهة النظر « الحديثة » بان الوقت لم يكن قد حان بعد لتأثر الشعر العربى بهذه الحركة « الحديثة » ، وأنه كان ما زال تحت تأثير الرومانسية الطاغى ، كما هو واضح من هيمنة مجموعة أبولو على الشعر العربى فى ذلك الوقت . ومثلما حدث فيما يتعلق بفكرة الالتزام من مناظرات بين الاطراف المتعارضة ، فقد ظهرت فى الاربعينات

والخمسينات ايضا آراء متضاربة فى شعر اليوت ، وتقبل الشعراء العرب لأسلوبه في الكتابة، وكان ذلك بعد نشر مقال لويس عوض عن الشاعر عام ١٩٤٦ .

ويوضح الدكتور بدوى مدي تأثير اليوت على الشعر العربى من حيث بناء القصيدة والاسلوب والصور الشعرية واستخدام الاسطورة من ناحية ، ومن ناحية أخرى يبين تأثير هجوم اليوت على الشعراء الرومانسيين علىنظرة الشعراء العربللرومانسيةواعراضهم عنها . وقد شارك شعراء الطليعة هؤلاء ، وهم الذين كانوا ينشرون قصائدهم فى مجلة « شعر » شاركوا الشعراء الماركسيين في احجامهم عن الرومانسية ، وان كانوا غير متفقين معهم فى الايديولوجية والواقعية الاجتماعية .

ويعتبر المؤلف هذا الشعر « الجديد » اكثر الانواع ثورة على القديم ، فلم تكن ثورته منصبة على المواضيع والاسلوب الرومانسى فقط ، وانما ظهرت على شكل رفض للتقاليد الاساسية ، واهمها أوزان الشعر . فقد بحث هؤلاء الشعراء عن اوزان جديدة تعطيهم حرية اكبر فى التعبير عن عالمهم كما يرونه ويشعرون به ، وتمكنهم من بناء قصائدهم على أساس وحدة عضوية متكاملة . ويلاحظ فى هذا الجزء من الكتاب ان المؤلف يناقش مسألة الوزن في الشعر بشيء من التفصيل ، مما يدل على ان هؤلاء الشعراء « الجدد » حصروا جزءا كبيرا من اهتمامهم فى هذه الناحية التجريبية الى ان توصل **بدر شاكر** السياب (١٩٢٦ - ١٩٦٤) **ونازك الملائكة في تجاربهما الى التفعيلة الواحدة كالوحدة الاساسية فى بيت القصيدة** بدلا من عدد من التفاعيل ، او مجموعة مركبة من التفاعيل تتكرر بانتظام فى كل بيت . كما أن هناك تجارب اكثر تطرفا فى تحطيم الاوزان التقليدية واستخدام الشعر الحر والشعر المنثور . وبنفس هذه الروح الثورية يحجم الشعراء عن التعبير المنطقي التقليدى ، ويؤثرون الاعتماد على الصور الشعرية غير المترابطة منطقيا للتعبير عن مشاعرهم . ولعل هذا الاسلوب فى التعبير هو اهم صفة مشتركة في الشعر « الجديد » ، وهو الذى يجعل ذلك الشعر فى نفس مستوي الشعر الغربى من حيث الصعوبة والغموض . كما أن هذا الاسلوب فى استخدام الصور الشعرية يدل على أن التجديد فى شعر هذه المرحلة ليس مجرد ثورة على الوزن والقافية ، وانما هو أعمق من ذلك بكثير ، فهو كما قال البياتى « ثورة فى التعبير » .

ومن بين الشعراء التجريبيين الذين يتناولهم الكتاب **أدونس (على احمد سعيد)** (١٩٣٠ -) ، **ويوسف الخال** (١٩١٧ -) ، **وخليل حاوى** (١٩٢٥ -) ، **(وبدر شاكر السياب** (١٩٢٦ - ١٩٦٤) الذى يعتبره المؤلف فريدا في الشعر العربى المعاصر . ويتضح من الاقتباسات التى يختارها الدكتور بدوى من كتابات ادونس فى نظرية الشعر الحديث أن مفهوم الشعر عنده قد تغير بشكل جذرى ، بحيث لم يعد تعبيرا مباشرا عن الحياة وموقف الشاعر منها ، **وانما اصبح « الشعر الجديد » رؤية** . فهو يعبر ، كما يقول الدكتور بدوى ، عن « قلق الانسان الابدي ، والمشاكل الوجودية التى تمر به فى حضارته ، فى وطنه وفى داخل نفسه » . ان الشعر فى راى ادونس ينبعث من الحس الميتافيزيقى الذى يعى الاشياء عن طريق الرؤيا ، عن طريق الخيال والاحلام وليس عن طريق العقل والمنطق ، ومن ثم فان الشعر « الجديد » هو ميتافيزيقا الوجود البشرى ، وهو يتصف بالموضوعية والذاتية ، بما هو عالى وشخصي فى آن واحد . انه فى الواقع لا يرتبط بالظواهر ، وانما يحاول الغوص الى اعماق الحقيقة . وهذا المفهوم عن مهمة الشعر يتطلب حتما اسلوبا جديدا فى استخدام **اللغة** . وكما يقول الدكتور بدوى بهذا الصدد ، اصبح الشعر « ثورة على **اللغة** » نفسها .

ولكى يتحرر الشعر يجب أن يتحرر الشاعر ، ليس فقط من القيم الثابتة فى الشعر واللغة ، وانما يتحتم عليه ايضا أن يتحرر من هذه القيم في الثقافة العربية بأسرها ، اذ أنه لا يمكن الفصل بينهما . فالثورة فى اللغة هى ايضا الثورة فى المجتمع ، ومهمة الشاعر احلال لغة جديدة محل اللغة القديمة والعمل دائما على خلقها من جديد .

ولا ينكر الدكتور بدوى الدور الرائد الذى لعبه أدونس في الشعر العربى الحديث ومكانته كشاعر رمزى ، كما لا ينكر تأثير اسلوبه السريالى على الشعراء الشبان فى العالم العربى ، الا أنه لا يعتبر هذا التأثير موقفا دائما كما كان في شعر **محمد عفيفى مطر** (١٩٣٥ —) . ولذلك عندما يقيم اهمية التجريبية المتطرفة فى « الشعر الجديد » يجد ان لها سلبياتها الى جانب الايجابيات . « فالجراة فى التركيبات اللغوية تساعد على زيادة امكانيات اللغة » ، كما يقول ، ولكنه يعتقد ايضا ان تسلط فكرة « الجديد » على الشعراء انما يعكس شعورا بالقلق وفقدان الثقة بالنفس قد يؤدى الى عواقب وخيمة . فالمعنى الذى ينهجه الشاعر من « الجديد » هو « التشبه بالغرب » ، وفي محاكاة الغرب فى التعبير الشعرى قد تتعارض كتاباتنا مع الروح المميزة للغتنا العربية ، فتشوه الى درجة تفصل بينها وبين حضارتنا وثقافتنا العربية . ومن ثم فهناك خطورة فى أن يستبعد الشعر العربى الحديث من الحياة ، ويصبح هامشا كما كان، عندما هبط الى أدنى مستوى فى العصر العثمانى وعصر المماليك .

ولعل الوقت قد ازف، بعد أن اكتشف شعراؤنا تجربة الشعر الأوروبى الذى ساعد على تطوير الشعر العربى شكلا وموضوعا ، لعل الوقت قد ازف لأن نحيد عن فكرة الغرب المسيطرة علينا ونشكل أسلوبا فى التعبير لايؤدى الى غموض في المعنى او آلية أو بهلونية فى الطرق المستحدثة فحسب، وانمايكون أسلوبا يجسد روح الحضارة العربية الأصيلة فى حاضرها وماضيها، معبرا عما هو انسانى وازلى معا. ويأخذ الدكتور بدوى شعر بدر شاكر السياب كمثل لأحسن ما جاء فى الشعر العربى « الجديد » ، فهو يعكس قلق الانسان العصرى وحيرته ازاء وضعه فى الكون، كما انه يتناول «ذاتية الثقافة العربية ومستقبلها فى عصر ماساوى » . انه كما يصف المؤلف شعره « ميتافيزيقى ووطنى فى نفس الوقت » .

وبذلك المديح يتضح أن الدكتور بدوى لا يحبذ في الشعر ما حدث للعلم ، وهو الاتجاه نحو الدولية الذى بدا يتطرق الي مجال الشعر ايضا ويخشى منه على الشعر العربى بالذات بعد وقوعه تحت التأثير الغربى . وكم يود القارىء لو ان الدكتور بدوى حاول التعمق اكثر فيما هو المقصود بالحضارة والثقافة العربية ، ولو انه فعل ذلك لما استمر تساؤلنا عن ماهية الشعر العربى الجديث حتى بعد قراءة « المقدمة » . هل هو مجرد مجموعة الشعر المكتوب باللغة العربية ؟ اى الشعر المصرى والعراقي والسورى واللبناني والسوداني ... الخ) ام ان هناك عناصر مشتركة بين شعر هذه البلاد كلها تضفى عليه صفة العربية ؟ لعل هذا يكون موضوعا لكتاب آخر يكشف عن ماهية الشعر العربى الحديث .

* * *

من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ،وسوف نعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

(1) Jones, Mervyn (Edit.) Privacy, David & Charles, London, 1974.

(2) Laqueur, Walter; Weimar, A Cultural History 1918-1933, Weidenfeld & Nicolson London, 1974.

(3) Poliakov, Léon, The Aryan Myth, A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe Chatto, Heinemann, Sussex University Press, 1974.

(4) Rosen, Andrew, Rise up Women !,
The Militant Campaign of the Women's Social and Political Union, 1903-1914.
Routledge & Kegan Paul, London & Boston, 1974.

(5) Shylon, F.O., Black Slaves in Britain, Oxfor University Press. 1974.

* * *

العدد التالي من المجلة

العدد الثالث المجلد الثامن

اكتوبر نوفمبر ديسمبر ١٩٧٧

قسم خاص عن

اندرية مالرو

بالاضافة الى الابواب الثابتة

الخليج العربي	٥	ريالات	سوريا	٣	ليرات
السعودية	٥	ريالات	القاهرة	٢٥٠	مليمًا
البحرين	٤٠٠	فلس	السودان	٢٥٠	مليمًا
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس	ليبيا	٣٥	قرشًا
اليمن الشمالية	٤,٥	ريال	مسقط	٤٠٠	بايه
العراق	٣٠٠	فلس	الجزائر	٥	دنانير
لبنان	٢,٥	ليرة	تونس	٥٠٠	مليم
الأردن	٢٥٠	فلسًا	المغرب	٥	دراهم

الاشتراكات :

للاشتراك في المجلة يكتب إلى : الشركة العربية للتوزيع - ص.ب ٤٢٢٨ - بيروت

الثمن ٢٥٠ فلسًا

مطبعة حكومة الكويت